# TERAPEUTICA BOLILOR SPIRITUALE

## - JEAN CLAUDE LARCHET -

Capitolul urmator

*Introducere*

**Introducere**

Tinta crestinismului este indumnezeirea omului. "Dumnezeu S-a facut om, pentru ca omul sa devina dumnezeu"; acestea sunt cuvintele prin care Sfintii Parinti au exprimat, de nenumarate ori de-a lungul veacurilor, semnificatia intruparii Logosului. Unind in Persoana Sa, fara amestecare si fara despartire, firea dumnezeiasca cu cea omeneasca, Hristos a readus firea omului la starea ei dintru inceput, aratandu-Se astfel ca Adam eel nou, si, inca si mai mult, a dus-o la desavarsirea menita ei inca de la facere: deplina asemanare cu Dumnezeu si participarea la firea cea dumnezeiasca (2 Pt. 1, 4). El a dat astfel fiecarei persoane umane, unita cu El prin Duhul Sfant, in Biserica, care este trupul Sau, puterea de a deveni dumnezeu prin har.

In iconomia Prea Sfintei Treimi cu privire la indumnezeirea omului §i aducerea in el la unirea cu Dumnezeu a tuturor fapturilor create, lucrarea rascumparatoare a Domnului nostru Iisus Hristos, indeosebi Patimile, rastig-nirea si invierea Lui, constituie momentul esential si culminant al mantuirii noastre; prin ea, Dumnezeu-Omul a scos firea omeneasca de sub tirania dia-volului si a duhurilor sale, a nimicit puterea pacatului si a biruit moartea, desfiintand astfel stavilele care, in urma pacatului stramosesc, il desparfeau pe om de Dumnezeu si impiedicau unirea lui deplina cu Acesta.

Dupa cum remarca VI. Lossky, gandirea teologica apuseana a interpretat lucrarea rascumparatoare a lui Hristos in termeni, in esenta, juridici. Intelegerea mantuirii omului ca rascumparare a lui isi afla, intr-adevar, temeiul in Sfintele Scripturi si indeosebi in Epistolele Sfantului Apostol Pavel. Dar nu trebuie sa uitam ca, asa cum arata acelasi autor, "la Parinti, ca si in Scriptura, gasim mai multe imagini care exprima taina mantuirii noastre savarsita de Hristos. Astfel, in Evanghelie, avem chipul Pastorului celui bun, care este o imagine "bucolica" a lucrarii Lui; cel tare, legat de Cel mai puternic decat el, care-i rapeste armele si-i nimiceste stapanirea - este o imagine razboinica ce revine adesea la Parinti si in liturghie: Hristos biruind pe Satana, sfaramand portile iadului si facand din cruce stindardul biruintei Sale. Aflam,

de asemenea, o imagine medicala, cea a firii omenesti bolnave si slabanogite, tamaduita prin doctoria mantuirii; o alta, ca sa zicem asa, "diplomatica" - a iscusintei dumnezeiesti care vadeste si pierde viclenia diavolului etc." Intr-adevar, "imaginea folosita cel mai des, scoasa de Sfantul Pavel din Vechiul Testament, este imprumutata din domeniul relatiilor juridice", dar, "luata in acest sens particular, rascumpararea ca imagine juridica a lucrarii lui Hristos nu este decat una printre alte multe imagini posibile"; si "folosind cuvantul rascumparare... ca termen generic pentru a desemna lucrarea mantuitoare a lui Hristos, sa nu uitam ca aceasta expresie juridica are un caracter figurat: Hristos este Rascumparatorul, tot asa cum este si razboinicul biruitor al mortii, si aducator desavarsit al jertfei etc.". Folosirea exclusiva a acestei imagini juridice si intelegerea ei in sensul strict isi vadeste de indata limitele si duce chiar, dupa cum a aratat mai ales Sfantul Grigorie de Nazianz, la inconsecvente de ordin teologic.

Unul dintre telurile acestei carti este sa dezvaluie locul esential pe care Traditia ortodoxa l-a atribuit imaginii numita de Lossky "medicala". Ea apare, intr-adevar, adeseori in invatatura Sfintilor Parinti; o regasim in aproape toate textele liturgice ale Bisericii Ortodoxe, ca si in slujbele Sfintelor Taine; sfintele sinoade au cuprins-o in canoanele lor si, in fine, a fost primita de intreaga Traditie. Iar aceasta pentru ca, asa cum ne vom stradui sa aratam, ea este o imagine cu totul potrivita pentru a reprezenta modul in care s-a lucrat mantuirea noastra, avand o valoare cel putin egala cu cea oferita de imaginea rascumpararii.

De altfel, ea are un solid temei scripturistic. Rascumparatorul nostru este totodata si Mantuitorul nostru; am fost, e drept, rascumparati, dar am fost si mantuiti. Adeseori se uita ca verbul a salva, folosit in mod frecvent in Noul Testament, inseamna nu numai "a elibera" sau "a scapa dintr-o primejdie", ci si "a vindeca", iar cuvantul mantuire desemneaza nu numai eliberarea, ci si vindecarea. Chiar numele lui Iisus inseamna "Yahve mantuieste" (cf. Mt. l, 21; Fapte 4, 12), adica, altfel spus, "vindeca", Iisus insusi Se arata pe Sine ca doctor (cf. Mt. 8, 16-17; 9, 12. Mc. 2, 17. Le. 4, 18, 23). In acest fel, adesea, este vestit de prooroci (cf. is. 53, 5; Ps. 102, 3), tot asa il numesc Evanghelistii (cf. Mt. 8, 16-17); pilda Samarineanului milostiv poate fi socotita, pe drept cuvant, o reprezentare a lui Hristos ca doctor. Iar in timpul vietii Sale pamantesti, multimile s-au indreptat spre El ca spre un doctor.

Parintii, aproape in unanimitate, inca din primul veac crestin, L-au numit Doctor, insotind acest titlu cu unele calificative, ca "mare", "ceresc", "cel mare" si, in functie de context, precizand: "al trupurilor" ori "al sufletelor" sau, cel mai adesea, "al sufletelor si al trupurilor", voind sa arate astfel ca El a venit ca sa-l vindece pe om in intregime. Numirea aceasta sta in centrul Liturghiei Sfantului Ioan Gura de Aur si se regaseste in majoritatea formulelor sacramentale; ea apare cu constanta in aproape toate slujbele bisericesti ortodoxe si in multe rugaciuni.

Intr-adevar, Hristos vine si Se arata lumii ca Doctor, iar mantuirea pe care o aduce El este vindecarea omului, pentru ca omenirea era cu adevarat bolnava. Parintii si intreaga Traditie, socotind starea adamica primordiala ca starea de sanatate a omenirii, au vazut, fireste, in pacatosenia omenirii cazute in urma pacatului stramosesc, o stare de boala, de multe feluri si chipuri, care a cuprins intreaga fiinta a omului. Aceasta conceptie a lor are temei scripturistic (Is. l, 6. Ier. 8, 22; 28, 8; Ps. 13, 1; 142, 7), de care ei s-au folosit ca sa arate, urmand proorocilor, neputinta celor aflati sub Legea veche de a afla leacul unor rele atat de mari, strigatul de suferinta al atator generatii si chemarea lui Dumnezeu in ajutor, si, in sfarsit, raspunsul milostivirii lui Dumnezeu, adica intruparea Cuvantului, singurul Care, fiind Dumnezeu, putea sa le aduca tamaduirea asteptata.

Astfel, opera mantuitoare a lui Dumnezeu-Omul se vadeste, in fiecare moment al ei, o lucrare de tamaduire a intregii omeniri asumata in Persoana Sa si de restaurare a ei in starea de sanatate spirituala pe care a cunoscut-o dintru inceput. Si mai mult inca, Hristos duce firea omeneasca astfel restaurata la desavarsirea indumnezeirii.

Aceasta mantuire si vindecare a intregii umanitati si indumnezeirea ei implinite in Persoana Cuvantului lui Dumnezeu intrupat sunt daruite prin Sfantul Duh fiecarui crestin care, in Taina Botezului, se uneste cu Hristos, in Biserica. Dar la Botez ele nu sunt date decat ca potentialitate: crestinul trebuie sa-si improprieze darul Duhului, si acesta este rostul vietii duhovnicesti, al nevointei si ascezei.

In Biserica Ortodoxa asceza nu are semnificatia restransa care i s-a dat adesea in Apus, ci desemneaza tot ceea ce trebuie sa implineasca crestinul pentru a beneficia cu adevarat de mantuirea adusa de Hristos. Marea Traditie ortodoxa priveste lucrarea mantuirii ca o sinergie a harului dumnezeiesc daruit de Sfantul Duh si a ostenelilor crestinului ca sa se deschida harului, pentru a si-l insusi, osteneli savarsite in tot ceasul si in tot lucrul, de-a lungul intregii vieti. Cuvantul askesis de altfel, inseamna "exercitiu", "antrenament", "practica", "fel de a vietui". Cuvintele care-i corespund in limba rusa: podvig, podvijnitchtvo, derivate din verbul slavon po-dvizatsia care inseamna "a se misca inainte", "a inainta", traduc mult mai bine o conceptie eminamente dinamica despre viata duhovniceasca, aratand limpede ca aceasta este inteleasa ca un proces de crestere, procesul actualizarii progresive a harului primit prin Sfintele Taine si indeosebi prin Botez sau, iarasi, procesul asimilarii progresive a harului Sfantului Duh prin care crestinul se imbraca cu adevarat in Hristos cel rastignit si inviat, insusindu-si in chip personal natura omeneasca restaurata si indumnezeita in Persoana Dumnezeu-omului.

Prin asceza teantropica, crestinul, prin harul Sfantului Duh, moare, invia-za si este slavit cu Hristos, nemaifiind de acum pacatos si devenind "om nou", lepadand pe "omul cel vechi" si "imbracandu-se in Hristos". El actualizeaza astfel schimbarea pe care a produs-o in el potential Botezul, inlocuirea firii sale cazute cu firea restaurata si indumnezeita in Hristos.

Mantuirea infaptuita de Hristos este conceputa de Traditie ca o vindecare a firii umane bolnave si ca o restaurare a sanatatii primordiale. De aceea este logic ca nevointa ascetica, prin care omul isi impropriaza harul mantuitor, sa fie socotita de asemenea un proces de tamaduire a omului, intoarcerea lui la sanatatea cea dupa fire. Citindu-i pe Sfintii Parinti, ne-a frapat faptul ca, fara exceptie, acestia recurg adesea si in mare masura la termeni medicali pentru a descrie feluritele nevointe ale crestinului, asa incat credem ca asceza poate fi, in mod sistematic, prezentata ca o terapeutica desavarsit elaborata, ea fiind de altfel socotita, din aceleasi motive ca si medicina, o arta (sensul vechi al cuvantului "tehnica") si chiar, potrivit expresiei traditionale, "arta a artelor si stiinta a stiintelor", invataturile patristice folosesc de asemenea pentru prezentarea ascezei termeni legati de lupta si razboi ( care mai au si acest sens, pe langa cel de "efort" si "antrenament" ); putem remarca insa ca acestia din urma ii completeaza pe cei dintai, de vreme ce medicina are drept scop atacarea cauzelor bolii, lupta impotriva bolilor, invingerea lor, si ca ea se foloseste de o strategie si de un arsenal terapeutic s.a.m.d.

Exprimarea mantuirii omului in termeni de terapeutica si vindecare este considerata adesea de unii comentatori contemporani drept o simpla figura de stil, ceea ce, in unele cazuri, este adevarat, insa, in general, se cuvine sa vorbim despre un simbol intemeiat pe analogia fireasca existenta intre bolile trupesti sau cele psihice si cele de natura spirituala. Ne propunem sa aratam ca termenii medicali se potrivesc intru

totul subiectului si se vadesc perfect adecvati naturii lui: natura umana cazuta este cu adevarat bolnava din punct de vedere duhovnicesc, iar in Hristos, prin Duhul Sfant, se lucreaza o adevarata tamaduire a ei, prin mijlocirea Tainelor si a nevointei ascetice.

Trebuie sa admitem, fireste, ca exista unele dificultati: omul nu-si cunoaste in chip spontan starea spirituala decazuta; bolile sale de natura spirituala nu sunt atat de vadite ca bolile sale trupesti sau ca cele mintale. De aceea, la acest nivel, simbolul are un rost esential.

Dorim sa aratam in acest studiu ca ascetica ortodoxa ofera o descriere amanuntita a starii de boala in care zace omul cazut, iar aceasta descriere constituie, in planul spiritual in care se situeaza, o adevarata semiologie medicala si, datorita caracterului ei sistematic si coerent, o autentica nosologie. Lucrul acesta se vede indeosebi in clasificarea si descrierea patimilor (a naturii, cauzelor si efectelor lor), pe care Parintii le numesc in mod constant "boli ale sufletului".

O asemenea nosologie este absolut necesara in vederea unei terapeutici eficace care sa duca la vindecare, acesta fiind scopul ascezei. Ne propunem sa aratam ca intr-un mod tot atat de sistematic si metodic este prezentata de catre ascetica ortodoxa si lucrarea de tamaduire, aceasta vadindu-se o adevarata medicina duhovniceasca folositoare omului in intregime. Vom vedea, de altfel, ca cei care se dedica ascezei sunt prezentati de textele patristice ca adevarati doctori tamaduitori; mai intai, tamaduitori ai propriilor boli, apoi, atunci cand au inaintat pe calea sfintelor nevointe si sunt indeajuns de incercati si iscusiti, tamaduitori ai celor care vin sa le ceara ajutorul. De aceea, in textele patristice, duhovnicii sunt in mod curent numiti "doctori" ai sufletelor.

Totusi, daca definirea terapeuticii duhovnicesti presupune cunoasterea precisa a bolilor si cauzelor lor, aceasta cunoastere, la randul ei, cere sa avem o notiune limpede despre ceea ce este sanatatea omului, pentru ca notiunea de boala poate fi inteleasa numai in raport cu cea de sanatate, insasi lucrarea de tamaduire, de vreme ce urmareste restabilirea sau castigarea sanatatii, presupune de asemenea o definire clara a sanatatii. De aceea, vom incepe prin a prezenta conceptia patristica cu privire la sanatatea omului, conceptie de care ne vom lasa calauziti de-a lungul studiului nostru.

Notiunea de sanatate a omului din antropologia ortodoxa nu poate fi despartita de notiunea de natura omeneasca ideala, cea a lui Adam, care trebuia dusa de acesta, prin conlucrarea liberei sale vointe cu harul dumnezeiesc, la desavarsirea care-i era menita, adica la indumnezeire. Cu alte cuvinte, natura umana are un sens care se regaseste in fiecare dintre cele care o compun: ea este in chip firesc indreptata spre Dumnezeu si este menita sa-si afle implinirea in El. Vom arata ca, potrivit antropologiei ascetice ortodoxe, omul se afla in stare de sanatate atunci cand isi implineste aceasta menire si cand facultatile sale lucreaza conform scopului lor firesc; ca pacatul, care este separare de Dumnezeu, abatandu-l pe om de la acest scop care tine de natura lui, instaureaza in el o stare de boala de multe feluri, care se caracterizeaza mai ales prin folosirea in mod contrar firii a tuturor facultatilor sale.

Vom vedea astfel ca asceza teantropica, prin care omul se converteste ontologic, constituie o adevarata terapeutica; datorita ei omul poate parasi starea patologica, contrara naturii, recastigandu-si sanatatea firii sale dintai prin intoarcerea la Dumnezeu, Cel care l-a facut.

Capitolul urmator

## PARTEA I

## Premise antropologice

### Sanatatea primordiala si originea bolilor

#### Sanatatea primordiala a omului

Sfintii Parinti asimileaza sanatatea omului starii de desavarsire careia acesta ii era sortit prin insasi natura sa. Or, desavarsirea fiintei omenesti aceasta este, sa fie indumnezeita, si este sadita in insasi natura sa capacitatea de a deveni dumnezeu prin har. Intr-adevar, Dumnezeu l-a creat pe om dupa chipul si asemanarea Sa (Fac. 1, 26) si i-a daruit de la inceput menirea de a se face asemenea Lui."Eu am zis: Dumnezei sunteti" (Ps. 81, 6). Omul este o creatura careia i s-a dat porunca de a deveni dumnezeu, spune Sfantul Vasile cel Mare. Iar insusi Sfantul Grigorie de Nazianz scrie: "Cand Fiul cel vesnic (...) l-a creat pe om, cu acest scop l-a facut, sa fie el insusi dumnezeu".

La crearea sa, omul avea deja o anumita desavarsire; mai intai, cea a facultatilor sale spirituale, si in special a puterii sale de intelegere, care o imita pe cea a lui Dumnezeu si care este capabila sa i-L faca cunoscut pe, Creatorul sau; a vointei sale libere, creata si ea dupa chipul celei a lui Dumnezeu si care-l face capabil sa se indrepte, cu toata fiinta sa, spre Acesta; a tuturor puterilor sale doritoare si iubitoare, trasaturi care reproduc in om iubirea dumnezeiasca si care il fac in stare sa se uneasca cu Dumnezeu.

Desavarsirea acestor facultati tine, pe de o parte, de faptul ca ele sunt create de Dumnezeu dupa chipul celor care ii sunt proprii Lui, ca ele constituie, in om, o icoana a insusirilor dumnezeiesti, iar, pe de alta parte, de faptul ca ele constituie capacitatea lui de a deveni asemenea lui Dumnezeu, cu conditia, totusi, ca ele sa nu se indeparteze de El, potrivit libertatii primite, ci sa se deschida continuu si cu totul harului Sau.

Desavarsirea relativa pe care omul o avea la crearea sa nu sta numai in simpla capacitate de a se uni cu Dumnezeu, daruita de facultatile sale: Adam a fost creat avand deja intr-o oarecare masura asemanarea cu Dumnezeu, asemanare pe care avea menirea de-a o implini. De la inceput, omul era intors spre Dumnezeu si detinea, in insasi natura sa, creata dupa chipul lui Dumnezeu, toate virtutile. Sfantul Grigorie de Nyssa scrie: "Faptul ca omul poarta in el chipul Celui care stapaneste peste toate fapturile nu vrea sa insemne altceva decat ca, de la inceput, firea omului a fost destinata sa se impartaseasca de tot binele. (...) Se afla deci in noi tot binele, toata virtutea, toata intelepciunea si tot ceea ce se poate gandi ca bun foarte". Sfantul Dorotei de Gaza ne invata, in acest sens, ca: "La inceput, cand a facut Dumnezeu pe om (...) l-a impodobit cu toata virtutea". Si, de asemenea, Sfantul Ioan Damaschinul spune ca: "Dumnezeu l-a creat pe om impodobit cu toata virtutea si plin de tot binele". Iar Sfantul Maxim, la fel, scrie ca "virtutile sunt sadite in suflet de la creatie".

Deci, prin insasi natura sa, omul este virtuos: "Prin fire avem virtutile, care ne-au fost daruite de Dumnezeu, caci, facandu-l pe om, le-a sadit in el". "O data cu firea, Dumnezeu ne-a dat si virtutile", spune Sfantul Dorotei de Gaza. "Virtutea este in suflet in chip firesc". "Virtutile sunt firesti pentru om", scrie, de asemenea, Sfantul Ioan Damaschinul.

Sfintii Parinti, subliniind in mod special faptul ca virtutile sunt sadite in insasi firea omului, nefiind calitati care sa-i fi fost, intr-un fel sau altul, adaugate, au totusi in ceea ce priveste acest subiect o conceptie dinamica: virtutile nu i-au fost date omului intr-un chip deplin; ele apartin naturii sale numai intrucat menirea acesteia este de a le pune in practica si numai intrucat ele constituie implinirea si desavarsirea acestei naturi. Dar realizarea lor presupune participarea activa a omului la planul lui Dumnezeu, colaborarea lui - cu toate facultatile sale - cu vointa divina, libera deschidere a intregii sale fiinte la harul lui Dumnezeu. Omul a fost creat cu posibilitatea de a realiza aceste virtuti si a inceput chiar sa le puna in practica. El avea virtutile in germene. Dar lui ii revenea sarcina de a le face sa sporeasca pana la desavarsire. Astfel inteleg Sfintii Parinti porunca divina data primilor oameni: "Cresteti si va inmultiti" (Fac. l, 28). Si de aceea ei zic ca, in rai, "omul era asemenea unui prunc si trebuia, sporind in cele bune, sa ajunga la starea barbatului desavarsit".

Pentru a face vadit caracterul dinamic al dobandirii virtutilor si al indumnezeitii, majoritatea Sfintilor Parinti, spre deosebire de Sfantul Grigorie de Nyssa, fac distinctia intre chip si asemanare. Potrivit acestei distinctii, chipul lui Dumnezeu in om defineste ansamblul posibilitatilor de realizare a asemanarii, potentialitatea asemanarii, in timp ce asemanarea, la care se ajunge prin implinirea chipului, consta in deplinatatea chipului, potrivit firii sale in intregimea ei, si ajungerea la desavarsire. Astfel, in timp ce chipul este actual, asemanarea este virtuala; ramane ca omul sa o realizeze prin libera sa participare la harul indumnezeitor. Sfantul Vasile cel Mare, talcuind cuvintele: "Sa facem om dupa chipul si dupa asemanarea Noastra", spune: "Pe cel dintai, chipul, il avem prin creatie, iar pe cea de-a.doua, asemanarea, o dobandim prin voia noastra. Ni s-a daruit sa ne nastem avand chipul lui Dumnezeu; prin voia noastra libera noi devenim faptura asemenea lui Dumnezeu. Ceea ce tine de vointa, exista deja in natura noastra, ca potenta, dar se dobandeste numai prin lucrare. Daca, atunci cand ne-a creat, Dumnezeu n-ar fi zis: "Sa facem" si "dupa asemanare", daca nu ne-ar fi daruit puterea de a ne face asemenea Lui, atunci n-am fi dobandit prin propria noastra'putere asemanarea cu Dumnezeu. Dar iata ca El ne-a facut capabili de a-I semana lui Dumnezeu. Si dandu-ne puterea de a-I semana, ne-a facut lucratorii acestei asemanari, pentru ca sa ne dea si rasplata lucrarii noastre; si sa nu fim ca acele tablouri iesite din mana unui pictor, lipsite de viata; si pentru ca faptuirea asemanarii sa nu conduca la lauda altcuiva decat noi. Caci, intr-adevar, atunci cand vedem ca un chip pictat este cu totul aidoma modelului, nu laudam portretul, ci-l admiram pe pictorul care l-a facut. Astfel deci, pentru ca eu, si nu altul, sa fiu cel laudat, rni-a lasat grija de a deveni asemenea lui Dumnezeu, intr-adevar, dupa chip am fire cugetatoare, dar ajung la asemanare devenind crestin".

Sfantul Grigorie de Nazianz explica de o maniera asemanatoare necesitatea participarii omului la dobandirea darului pe care Dumnezeu i l-a facut; astfel, scrie el, "sufletul dobandeste obiectul doririi sale ca rasplata a virtutii, cand mintea si ratiunea noastra se vor fi unit cu Acela cu care sunt inrudite din natura si cand chipul va fi ajuns la asemanarea cu modelul lui, de a carui fierbinte dorinta este stapanit acum. Fiindca si faptul insusi de a fi ele aduse la existenta este culme a bunatatii Dumnezeirii si nu simplu ca dar al lui Dumnezeu, in aceasta consta desavarsita Sa bunatate, ca ne-a facut stapani-tori ai binelui. Un bine care nu este numai o samanta incredintata naturii, ci si cultivarii lui, care sta in puterea vointei noastre".

Parintii, care disting intre chip si asemanare, pun virtutile in legatura cu asemanarea, voind astfel sa arate ca acestea se fac vadite si se dezvolta in chip dinamic prin participarea activa si conlucrarea constanta a omului cu harul indumnezeitor al Sfintei Treimi. Totusi, nu se poate stabili o corespondenta intre distinctia chip-asemanare si distinctia natura-supranatura, in care asemanarea ar fi o supranatura adaugata, prin harul lui Dumnezeu, unei naturi care ar putea fi conceputa ca independenta de ea si care ar fi chipul. Potrivit Sfintilor Parinti, nu numai chipul apartine in chip firesc omului, ci si asemanarea: asemanarea cu Dumnezeu rezida in insasi natura omului si in chiar faptul de a fi chip al lui Dumnezeu exista putinta atingerii desavarsirii sale prin ajungerea la asemanare, si omul a fost creat, s-o spunem inca o data, avand deja in chip natural aceasta asemanare, in virtutea chipului. Asemanarea nu este ceva adaugat unei naturi care ar putea exista in chip firesc, independent de aceasta asemanare, ci o sporire a naturii date in chip. Omul, prin chipul lui Dumnezeu aflat in el, este in chip natural intr-un anume fel virtual desavarsit, el este dotat in chip natural cu capacitatea de a realiza aceasta virtualitate, de a fi asemenea lui Dumnezeu, caci acesta este scopul pentru care a fost creat, aceasta este menirea fireasca a naturii sale insesi. Acesta este intelesul poruncilor dumnezeiesti: "Cresteti si va inmultiti" (Fac. l, 28); "Sa-Mi fiti sfinti, ca Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sunt sfant" (Lev. 20, 26); "Fiti, dar, voi desavarsiti, precum Tatal vostru Cel ceresc desavarsit este" (Mt. 5, 48). Putem spune deci, intr-un sens dinamic, ca omul este in chip natural deiform.

Pentru ca asemanarea cu Dumnezeu, data potential si sadita in chip, sa fie dusa la desavarsire trebuia ca Adam insusi sa voiasca s-o implineasca deplin. Rod al conlucrarii vointei omenesti cu harul lui Dumnezeu, ea nu putea fi decat o lucrare teantropica, infaptuita de Dumnezeu si de omul intors catre El. Caci omul, in virtutea insasi a desavarsirii pe care Dumnezeu o voise pentru el si pe care o intiparise in chipul Sau din el, avea libertatea totala de a se uni cu Dumnezeu, dar si, de asemenea, de a refuza sa conlucreze cu Acesta pentru implinirea scopului pentru care fusese creat. Dumnezeu ii daduse totusi omului o porunca (Fac. 2, 16-17), care sa-l ajute sa se foloseasca bine de libertatea sa. Aceasta libertate se manifesta in natura sa originara desavarsita, in adevarata ei finalitate, atata vreme cat ea conducea la alegerea permanenta si unica a lui Dumnezeu. Prin aceasta alegere, constant mentinuta prin liberul sau arbitru, Adam ramanea in binele pentru care fusese creat si pe care si-1 apropria din ce in ce mai mult.

In starea aceasta primordiala in care ducea la implinire scopul pentru care fusese creat, Adam se ruga tot timpul la Dumnezeu, laudandu-L si slavindu-L neincetat pe Creatorul sau, potrivit voii Acestuia. Avand sadite in suflet cugetele cele dumnezeiesti si hranindu-se cu acestea, el petrecea pururea in contemplarea lui Dumnezeu. Cunoscand prezenta energiilor dumnezeiesti in cele create, el se ridica prin fapturi la Creatorul lor si le ridica si pe ele la Dumnezeu prin el, care fusese facut sa le stapaneasca, facandu-se astfel mijlocitor "intre Dumnezeu si materie" si implinind slujirea care-i fusese incredintata de Dumnezeu, de a uni lumea sensibila cu cea inteligibila, "unind pe cele create cu cele necreate si aratandu-le in unitatea si identitatea lor". Vazandu-L pururea pe Dumnezeu in orice fiinta, el il vedea, de asemenea, in sine insusi, caci curatia inimii sale ii ingaduia sa-L contemple in ea, ca intr-o oglinda. El se putea bucura chiar de vederea lui Dumnezeu fata catre fata. "Nefiind impiedicat de nimic in cunoasterea lui Dumnezeu, scrie Sfantul Atanasie cel Mare, el contempla pururea, prin curatia sa, chipul Tatalui, pe Dumnezeu Cuvantul". In aceasta stare, pentru Adam "Dumnezeu, Care locuia in el, era casa lui". Astfel, toti Parintii ni-l arata pe primul om avand relatii de familiaritate cu Dumnezeu, iar cartea Facerii ni-l arata, de altfel, vorbind in fiecare zi cu Acesta, in rai, cu toata libertatea, invesmantat in harul dumnezeiesc, el vietuia intr-o permanenta si deplina bucurie duhovniceasca, Parintii vorbind in mod constant de dulceata, desfatarea, bucuria,

veselia si fericirea de care se impartasea prin contemplarea lui Dumnezeu, rod al alipirii lui de Dumnezeu, care-l facea partas al insasi prea fericitei vieti dumnezeiesti. Omul, spune Sfantul Atanasie, traia in rai "viata cea adevarata", adica cea pentru care fusese creat, cea care este scopul firesc al adevaratei sale naturi.

Adam fiind unificat in sine si aducand in el la unire toate celelalte fapturi, prin permanenta contemplare in toate lucrurile a lui Dumnezeu Cel Unul, nu exista atunci dezbinare, nici in omul insusi, nici intre om si semenii sai, nici intre om si celelalte fapturi, nici intre fapturi. Pacea domnea in toti si in toate. Omul ducea in rai o viata "neintristata, nedureroasa si fara griji", "avand harul Celui ce i l-a dat si avand si puterea proprie a Cuvantului... traind viata fericita si lipsita de grija","neavand a se teme inlauntrul lui de nici o boala: caci era sanatos la trup, iar inima ii era pe deplin linistita"; "aprindere sau o miscare sau vreo nebunie si pofta irationala a pantecelui nu erau inca in el nicidecum, ci in el era o viata nerazvratita si o vietuire lipsita de intristare".

In rai omul avea "simturile tefere si nemiscate din starea lor fireasca" si cata vreme el staruia in starea in care fusese creat, de neincetata legatura cu Dumnezeu, el avea simturile nevatamate. "Omul se afla odinioara, spune Sfantul Grigorie de Nyssa, in stare de sanatate, miscarile sufletului aflandu-se amestecate in noi ca niste elemente, intr-un chip cumpanit prin ratiunea virtutii".

Starea paradisiaca, in care omul traia potrivit naturii sale primordiale, ne apare astfel ca o stare de sanatate, in care omul nu cunostea vreo forma de boala, nici a trupului, nici a sufletului, si in care ducea o viata cu totul normala pentru ca se conforma adevaratei lui naturi si adevaratei lui meniri.

Prin pacatul originar, Adam a parasit calea pe care il asezase Dumnezeu la crearea lui. Si astfel, omul s-a abatut de la telul care-i era harazit prin insasi natura sa. incetand sa mai tinda cu toata fiinta lui spre Dumnezeu si sa se mai deschida cu toate puterile sale harului necreat, si-a intunecat oglinda sufletului, care a incetat sa-L mai oglindeasca pe Creatorul lui. Si pentru ca Adam nu s-a mai impartasit din Izvorul a toata desavarsirea, virtutile i-au slabit si a pierdut asemanarea cu Dumnezeu, pe care incepuse s-o infaptuiasca din chiar momentul crearii sale. Chipul lui Dumnezeu, de nesters, exista in continuare in omul cazut, dar nu mai este scos la iveala si luminat prin legatura omului cu Dumnezeu si, neajungand la desavarsire prin dobandirea asemanarii, care este menirea lui cea adevarata, s-a desfigurat si s-a intunecat. In vreme ce inaintarea omului spre desavarsire facea stralucitor acest chip luminat de Duhul, pacatul 1-a intunecat dintr-o data. Astfel, omul a uitat care este adevarata sa natura, nu-si mai cunoaste adevaratul sau destin, nu mai stie care este viata sa cea adevarata si nu mai stie aproape nimic despre sanatatea sa cea dintai.

Chiar daca ulterior omenirea a reusit, datorita glasurilor inspirate ale proorocilor, sa regaseasca intr-o oarecare masura simtirea lui Dumnezeu, ea n-a ajuns decat la "umbra bunurilor viitoare", iar nu la "insusi chipul lucrurilor" (Evr. 10, 1). Numai prin venirea lui Hristos omenirea a fost deplin restaurata in natura sa originara, iar omul si-a redobandit capacitatea de a ajunge la desavarsirea pentru care fusese creat. Hristos, devenit om, fara a inceta sa fie Dumnezeu, reda naturii umane, prin unirea acesteia in persoana Sa cu natura Sa divina, intreaga sa perfectiune originara, dusa la desavarsire. Atunci, prin iubirea lui Dumnezeu insusi, in persoana Fiului Sau, s-a implinit si s-a descoperit tuturor destinul final al omenirii, desavarsirea naturii umane unita in chip intim si total cu Dumnezeu. Adam n-a fost decat "chip al Celui ce avea sa vina" (Rom. 5, 14), caci el nu si-a implinit acest destin; Hristos arata implinirea fagaduintei, ducand-o la suprema desavarsire. "Mantuitorul a fost cel dintai dintre toti

si singurul care ne-a aratat in fiinta Sa un chip de om adevarat si fara scaderi", scrie Sfantul Nicolae Cabasila. Chip al lui Dumnezeu cel nevazut (Col. l, 15), "stralucirea slavei si chipul fiintei Sale" (Evr. l, 3) in' care locuieste trupeste plinatatea Dumnezeirii (Col. 2, 9), El descopera sensul profund al crearii omului dupa chipul si asemanarea lui Dumnezeu: in natura Sa umana se manifesta natura dumnezeiasca unita cu ea in mod nedespartit si neamestecat, in El s-a realizat omul cel nou (Efes. 2, 5), in El omenirea cazuta este chemata la innoire si la imitarea Lui (Rom. 8, 29) pana la dobandirea asemanarii. Prin dubla Sa natura de Dumnezeu-om, El a aratat ca omul este destinat sa fie om-dumnezeu: "Dumnezeu Se face om pentru ca omul sa poata deveni dumnezeu", spun Sfintii Parinti. In Hristos, Dumnezeu insusi Se arata omului ca norma a desavarsirii si a menirii sale, aratandu-i in chip limpede ca natura sa este teantropica. Ii face vadit ca nu este om desavarsit decat cel unit cu Dumnezeu - pentru ca, in persoana lui Hristos, natura omeneasca s-a desavarsit prin unirea cu natura dumnezeiasca - si ca numai prin asemanarea cu Hristos omul poate realiza in el insusi desavarsirea teantropica. Omul nu este cu adevarat om decat fiind dumnezeu, in Hristos.

Hristos este numit al doilea Adam nu pentru ca ar da omului o alta natura si un alt destin decat cele daruite primului Adam, ci pentru ca a implinit El insusi ceea ce Adam n-a reusit sa duca la implinire. Sfintii Parinti spun ca Adam a fost creat dupa insusi chipul Logosului, Cuvantul lui Dumnezeu, si ca taina crearii omului dupa chipul Logosului sta in legatura cu taina infierii omului de catre Dumnezeu in Fiul Sau. De cand a fost creat, omul a avut ca scop firesc asemanarea cu Hristos, model al desavarsirii naturii sale, in mod deplin si clar descoperit in intruparea Acestuia. Omul a fost creat ca fiinta "logica" ( rationala), si, fundamental vorbind, ca fiinta hristologica. Si Parintii merg pana la a afirma ca omul a fost creat nu numai dupa chipul Logosului ca Dumnezeu, ci chiar dupa chipul Logosului intrupat, al lui Hristos - Dumnezeu si om, si ca, de la facere, prin natura sa insasi, omul este destinat sa tinda cu toata fiinta lui spre asemanarea cat mai accentuata cu Hristos. Sfantul Nicolae Cabasila scrie: "Chiar dintru inceput asa a fost adusa firea omului pe lume, pentru ca prin minte si vointa sa ajunga faptura noua; judecata mintii de aceea ni s-a dat, ca sa putem cunoaste pe Hristos, vointa, ca sa ne avantam spre El, iar aducerea aminte, pentru a-L purta in noi, toate acestea asa fiind randuite din pricina ca El a fost modelul dupa care s-au zidit toate fapturile. Caci nu Adam cel vechi a fost model pentru Adam cel Nou, ci cel vechi a fost luat dupa chipul Celui nou (cf. Rom. 5, 14). (...) Pentru noi, care il cunoastem ca stramos, Adam cel vechi s-a facut incepatura firii omenesti, dar pentru Cel care are in fata ochilor toate fapturile chiar inainte de a-si lua ele inceputul vietii, Adam cel vechi nu-i decat o imitare a lui Adam cel Nou, zidit fiind acela "dupa chipul si asemanarea Acestuia". De aceea: "Omul nazuieste spre Dumnezeu, nu numai pentru ca dumnezeirea Mantuitorului este tinta^ tuturor fapturilor din lume, ci si pentru ca Mantuitorul a fost si om". In acelasi sens, Sfantul Grigorie Palama spune ca: "omul, creat dupa chipul lui Dumnezeu, dintru inceput a fost facut intru asemanarea cu Hristos, pentru ca sa poata vedea in El, la vremea cuvenita, Arhetipul sau; si de aceea i s-a dat in rai porunca omului".

Hristos Se arata astfel a fi din totdeauna inceputul si telul final (l Cor. 8, 6; Apoc. 22, 13) al firii omenesti si, in ea, al tuturor fapturilor, dupa cum spune mai ales Sfantul Maxim Marturisitorul, care, vorbind despre unirea firii dumnezeiesti cu firea omeneasca in persoana lui Hristos, spune: "Aceasta este tinta fericita (sfarsitul) pentru care s-au intemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc, gandit mai inainte de inceputul lucrurilor (...). Spre aceasta tinta finala privind, Dumnezeu a adus la existenta fiintele lucrurilor. Acesta este cu adevarat sfarsitul providentei si al celor providentiale, cand se vor readuna in Dumnezeu cele facute de El. (...) iar vestitor (inger) al ei s-a facut insusi Cuvantul fiintial al lui Dumnezeu, devenit om. Caci Acesta a dezvaluit... insusi adancul cel mai dinlauntru al bunatatii parintesti si a aratat in

Sine sfarsitul pentru care au primit fapturile inceputul existentei. Fiindca pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile si cele aflatoare inlauntrul veacurilor inceputul existentei si sfarsitul lor". In ceea ce priveste omul, aceste cuvinte sunt in duhul mvataturii Apostolului Pavel care spune ca Tatal "ne-a si ales, inainte de intemeierea lumii, ca sa fim sfinti si fara de prihana inaintea Lui, mai inainte randuindu-ne, in a Sa iubire, sa ne infieze, prin lisus Hristos" (Efes. l, 4-5), iar "pe cei pe care i-a cunoscut mai inainte, mai inainte i-a si hotarat sa fie asemenea chipului Fiului Sau, ca El sa fie intai nascut intre multi frati" (Rom. 8, 29); astfel ca Hristos sa fie "toate si intru toti" (Col. 3, 11).

In persoana lui Hristos se manifesta in mod deplin inceputul si telul fiintei omenesti, vadindu-se firea ei cea adevarata si adevarata ei menire. Chipul lui Dumnezeu din om, intunecat prin pacatul lui Adam, rasare din nou in Cel care este fara de pacat, cu o stralucire pe care n-o avusese in Adam, inainte de cadere, caci in Hristos chipul lui Dumnezeu se descopera in suprema lui desavarsire, cu totul actualizat prin implinirea asemanarii omului cu Dumnezeu, care s-a lucrat in Persoana Lui prin unirea naturii dumnezeiesti cu cea omeneasca. Chipul si asemanarea cu Dumnezeu in om au fost descoperite de insusi Ziditorul lui - Logosul lui Dumnezeu intrupat, El insusi chip desavarsit al Tatalui -, si anume asa cum le-a voit El dintru inceput si fiind duse deplin si pentru totdeauna la desavarsire, in Adam, se vedea numai chipul modelului; in Hristos, Se arata Modelul insusi; in Persoana lui Hristos Modelul se uneste cu chipul - nici confundandu-se cu el, nici despartindu-se -, restaurandu-l si ducandu-l la desavarsire prin insasi aceasta unire. Referin-du-se la aceasta aratare stralucitoare a chipului si asemanarii, la descoperirea omului-dumnezeu in Dumnezeu-omul, Sfantul Irineu spune: "Adevarul acestora s-a aratat atunci cand Cuvantul lui Dumnezeu S-a intrupat, facandu-Se asemenea omului si facandu-1 pe om asemenea Lui, pentru ca, prin asemanarea cu Fiul, omul sa ajunga sa fie iubit de Tatal. E drept ca odinioara s-a spus ca omul a fost facut dupa chipul lui Dumnezeu", dar lucrul acesta nu era vadit, caci inca nu era vazut Cuvantul, Cel dupa al carui chip fusese el facut; si din aceasta pricina asemanarea a fost cu usurinta pierduta. Dar cand S-a intrupat Cuvantul, El le-a aratat si pe unul, si pe cealalta. Si a facut aratat chipul in tot adevarul sau devenind El insusi cela ce era chipul Sau; si a restabilit asemanarea in mod trainic facandu-l pe om intru totul asemanator Tatalui celui nevazut, prin mijlocirea Cuvantului care era de acum vazut".

In Hristos se descopera pentru om arhetipul naturii sale adevarate, modelul spre care, de la creare si prin insasi aceasta natura, era menit sa nazuiasca, El fiind "cel dintai dintre toti si singurul care ne-a aratat in Fiinta Sa un chip de om adevarat si fara scaderi, atat in ce priveste purtarile in viata, cat si in oricare alte privinte", cum scrie Cabasila. Venirea in trup a lui Hristos a aratat limpede omului ca a-si implini fiinta, a-si urma menirea, a trai potrivit naturii sale, adica a trai in chip desavarsit inseamna a se asemana lui Hristos, a fi una cu El si a deveni dumnezeu in El. Numai prin unirea cu Hristos omul ajunge la plenitudinea fiintei sale, isi afla integritatea si integralitatea naturii lui, descopera sensul autentic, primordial si ultim al existentei, desavarsirea faptelor si a intregii sale vieti, in Hristos numai, omul poate fi om cu adevarat si in chip deplin, realizandu-si natura autentica in toate laturile ei. in Hristos, spune Sfantul Maxim Marturisitorul, are loc "restaurarea firii"; iar Sfantul Grigorie de Nazianz scrie: "Prin Hristos s-a restaurat integritatea firii noastre".

Pentru ca omul este prin fire, prin origine, prin structura fiintei sale si prin scopul pentru care a fost creat o faptura hristologica si teocentrica, numai in-dreptandu-se spre Dumnezeu el devine cu adevarat om; numai alipindu-se cu totul de Hristos el poate fi om real si, am spune noi, om normal, cu o sanatate deplina: "asemanarea cu Hristos (este) sanatatea si desavarsirea sufletului", scrie Sfantul Grigorie Palania.

In afara lui Hristos, omul nu este cu adevarat si deplin om; se afla dincoace de natura sa, cu o parte din el amputata, ramanand in stare de alienare, dupa cum vom arata in cele ce urmeaza. Numai devenind dumnezeu prin infierea in Hristos, omul devine om intreg, desavarsit, conformat naturii sale adevarate; caci nu exista natura omeneasca desavarsita decat prin unire cu natura dumnezeiasca, ceea ce s-a implinit in Persoana lui Hristos, si orice om o poate realiza prin castigarea asemanarii cu El. Omul, o spunem din nou, este prin natura sa teantropic, iar daca nu este om-dumnezeu potrivit asemanarii cu Dumnezeu-omul, el nici nu este om; omul definit prin el insusi, in mod independent de legatura sa cu Dumnezeu inscrisa in natura sa insasi, este o fiinta neomeneasca; nu exista natura omeneasca pura: omul este om-dumnezeu sau nu este pur si simplu.

Sfanta Scriptura si Traditia compara starea omului care n-a ajuns inca la asemanarea cu Hristos, care inca nu si-a actualizat deplin potentialitatile naturii sale prin aceasta asemanare, cu starea copilariei, inaintarea in unirea cu Hristos este asemanata cu cresterea, iar implinirea acestei uniri este asemanata cu starea adulta, numita si starea barbatului, sau a barbatului desavarsit. Astfel, Apostolul Pavel vorbeste despre "zidirea trupului lui Hristos, pana vom ajunge toti la unitatea credintei si a cunoasterii Fiului lui Dumnezeu, la starea barbatului desavarsit, la masura varstei deplinatatii lui Hristos", pentru ca "sa nu mai fim copii (...), ci tinand adevarul, in iubire, sa crestem intru toate intru El, Care este capul - Hristos" (Efes. 4, 12-15). Tot el indeamna: "imbarbatati-va" (l Cor. 16, 13), adica: fiti barbati. Sfantul Simeon Noul Teolog scrie, in acelasi sens si folosind aceeasi imagine, ca cel care doreste sa se uneasca cu Hristos "creste in fiecare zi in varsta duhovniceasca, desfiintand cele ale cugetului pruncesc si inaintand spre desavarsirea barbateasca (Efes. 4, 13-14). De aceea, pe masura varstei i se schimba si puterile si lucrarile firesti si se face mai viteaz si mai tare...".

Astfel, omul este chemat sa ajunga desavarsit, dupa chipul si asemanarea cu Hristos (Col. l, 28; Evr. 14, 10; 12, 2; 12, 23; Iac. l, 4), in El si prin El ("fiti desavarsiti", Mat. 5, 48), iar astfel sa se faca partas ai vietii dumnezeiesti (2 Pt. l, 4). "Caci pe cei pe care i-a cunoscut mai inainte, mai inainte i-a si hotarat sa fie asemenea chipului Fiului Sau, ca El sa fie intai nascut intre multi frati" (Rom. 8, 29). "El este pentru noi icoana fara pata; si trebuie sa cautam cu toata puterea ca sufletul nostru sa se asemene cu El", spune Clement Alexandrinul.65 Iar Sfantul Irineu spune: "Numai urmandu-i faptele si cuvintele avem partasie cu El, si prin aceasta, noi, care am devenit faptura noua, primim de la El, Cel cu totul desavarsit si care era mai inainte de a se crea lumea, puterea de a spori in virtute; de la El, Cel singur bun si cu totul minunat, primim asemanarea cu El". Sfantul Isaac Sirul spune ca "asa faceau si parintii nostri din singuratate: ca sa ajunga la acea desavarsire si asemanare, primeau totdeauna in ei viata deplina a Domnului Iisus Hristos".

Omul dobandeste asemanarea cu Hristos prin practicarea virtutilor. Dupa cum am vazut, omul are sadite in insasi natura sa, inca de la creare, toate virtutile, care constituie chipul lui Dumnezeu din el; dar ele nu i-au fost date decat in germene, iar al lui este a le face sa creasca pana cand vor ajunge la deplina lor desavarsire, in aceasta constand realizarea asemanarii cu Dumnezeu, in Hristos ni se descopera arhetipul virtutii, El fiind incepatorul si plini-torul oricarei virtuti. Vedem astfel ca virtutile sadite in natura omului la facere si dezvoltate prin impartasirea de harul indumnezeitor isi iau fiinta din virtutile lui Hristos, dupa cum invata Sfantul Maxim Marturisitorul: "Astfel, nu incape indoiala ca fiinta virtutii din fiecare este Cuvantul (Ratiunea) cel unul al lui Dumnezeu. Caci fiinta tuturor virtutilor este insusi Domnul nostru Iisus Hristos. Fiindca s-a scris: "Care ni s-a facut noua de la Dumnezeu intelepciune, dreptate, sfintire si mantuire" (I Cor. l, 30). Si e vadit ca acestea se spun

despre El in intelesul absolut, ca fiind prin Sine insusi intelepciunea, dreptatea si sfintenia (...). Dar daca-i asa, orice om care se impartaseste de virtute printr-o deprindere neclintita se impartaseste neindoielnic de Dumnezeu, fiinta virtutilor, ca unul care a cultivat sincer, prin libera hotarare, samanta naturala a binelui si a aratat sfarsitul ca fiind una cu obarsia, iar obarsia una cu sfarsitul, mai bine zis obarsia si sfarsitul ca unul si acelasi lucru, fiind prin aceasta un vestitor nepervertit al lui Dumnezeu, daca scopul oricarui lucru se socoteste ca este obarsia si sfarsitul lui; obarsia, intrucat de acolo a primit pe langa existenta si binele prin fire dupa participare, iar scopul, intrucat recunoscandu-si cauza sa, strabate prin dispozitie si hotarare libera cu toata sarguinta drumul de lauda ce-l duce spre ea. Iar strabatand acest drum devine dumnezeu, primind de la Dumnezeu puterea de a fi dumnezeu, ca unul ce a adaugat prin libera alegere la binele natural al chipului asemanarea prin virtuti, datorita urcusului firesc spre cauza proprie si intrarii in intimitatea ei."

Fiul lui Dumnezeu are in crearea si indumnezeirea omului un rol central si specific. Planul lui Dumnezeu cu privire la om se descopera si se implineste in lume ca "taina a lui Hristos" (Efes. 3, 4; Col. l, 27; 2, 2; 4, 3; I Tim. 3, 16). Dar in taina lui Hristos se descopera si se implineste taina iconomiei trinitare. Crearea omului si indumnezeirea lui se arata a fi lucrarea comuna a Prea Sfintei si de-viata-facatoarei Treimi, din buna voire a Tatalui (Efes. l, 5, 9; Mat. 11, 26; Apoc. 4, 11) pe care o implineste in chip ipostatic si propriu Fiul (Evr. 10, 7; Ioan l, 3,4, 34; 5, 30), cu impre-una-lucrarea Sfantului Duh Care da viata, sfinteste si conduce la desavarsire (Fac. l, 2; Le. l, 35; Fapte 2, 4-38; 2 Cor. 13, 13; Efes. l, 3-14; Tit 3, 4-6; l Cor. 6, 11; 12, 3-13; 2 Cor. 3-6). Astfel, fiecare dintre Persoanele Prea Sfintei Treimi contribuie intr-un anume fel la implinirea iconomiei dumnezeiesti, lucrand potrivit ipostasului ei specific, insa lucrarea fiecareia este totdeauna legata de a celorlalte in implinirea vointei comune. Crearea omului (ca si a lumii) le apare Sfintilor Parinti ca avandu-si originea in Sfatul vesnic al Prea Sfintei si Celei de o fiinta Treimi. Parintii si intreaga Traditie a Bisericii vad in pluralul formulei "Sa facem om dupa chipul si asemanarea Noastra" (Fac. l, 26) o expresie a caracterului trinitar al crearii omului. Tot acest Sfat este cel care a binevoit ca omul sa fie facut partas la viata vesnica si preafericita a Sfintei Treimi. De asemenea Sfintii Parinti spun ca omul este creat dupa chipul Fiului lui Dumnezeu - caci, zice Sfantul Chirii al Alexandriei, "pentru ca trebuie sa ne numim fii ai lui Dumnezeu, ne este cu atat mai mult de trebuinta sa ne facem dupa chipul Fiului, pentru ca sa ni se potriveasca pecetea infierii" -, dar, in El, a fost de fapt creat dupa chipul Sfintei Treimi. "Daca omul a fost creat dupa chipul Fiului", scrie in continuare Sfantul Chirii, "atunci el este dupa chipul lui Dumnezeu, caci in El stralucesc insusirile Celei de o fiinta Treimi, Dumnezeirea fiind una dupa fiinta, in Tatal, Fiul si Sfantul Duh. Hristos este "chipul lui Dumnezeu celui nevazut" (Col. l, 15), stralucire a slavei si chip al fiintei Tatalui (Evr. l, 3). Fiul, prin intrupare, il face cunoscut pe Tatal (Mt. 11, 27; In 8, 19; 14, 6-7, 9). Si in Hristos, omul a fost chemat sa ajunga la chipul desavarsit al Tatalui: "Fiti desavarsiti, precum Tatal vostru Cel ceresc desavarsit este" (Mt. 5, 48); "Fiti milostivi, precum si Tatal vostru este milostiv" (Le. 6, 36). Tot darul, toata desavarsirea si toata virtutea pe care le primeste omul prin participarea la Hristos isi au izvorul in Tatal: "Toata darea cea buna si tot darul desavarsit de sus este, pogorandu-se de la Parintele luminilor" (Iac. l, 17).

Astfel, in El, Hristos ne uneste cu Tatal. Dar El ne uneste de asemenea cu Sfantul Duh, caci Iisus, chemandu-ne sa fim "partasi dumnezeiestii firi" (2 Pt. l, 4), vrea sa ne introduca in insasi viata Prea Sfintei Treimi. Iar virtutile (numite si desavarsiri, haruri, lucrari) prin care se dobandeste aceasta partasie sunt slava, lumina, harul, energiile, desavarsirile, virtuti comune Persoanelor Sfintei Treimi (cf. 2 Cor. 13, 13). De aceea Parintii le atribuie acestea cand Tatalui, ca izvor al lor, cand Fiului, Cel care le face vazute in chip ipostatic si la care ii face partasi pe oamenii care cred in El, cand Sfantului Duh, vistierul si datatorul lor. Si astfel Parintii le numesc cand lumina sau

slava a Tatalui, cand har, lumina sau slava a Fiului, cand harul Sfantului Duh. Acestuia, ca vistier si datator al acestor daruri, virtuti sau energii necreate, I se da adesea chiar numele lor, fiind numit: Duhul milostivirii, Duhul intelepciunii, Duhul puterii Duhul slavei, Duhul cunostintei, al temerii de Dumnezeu, Duhul adevarului (Is. 42, 1-4; 61, 1; Mt. 12, 18; In 14, 17; 15, 26; Efes. l, 17; Evr. 2, 4; Gal. 5, 22; 2 Tim. l, 7; l Pt. 4, 14 etc.). Proorocul Isaia si Apocalipsa vorbesc despre Duhul la plural: "cele sapte duhuri ale lui Dumnezeu" (Is. 11, 1-3; Apoc. l, 4; 3, 1; 5, 6), care, dupa Sfintii Parinti, arata energiile sau darurile Sfantului Duh.73 De aceea putem spune, ca Sfantul Macarie Egipteanul, ca omul a fost creat "dupa chipul Duhului", afirmatie in care se regaseste invatatura Sfantului Irineu si a Parintilor din vechime, care vad pe Duhul cel Sfant in suflarea de viata data omului la crearea lui (Fac. 2, 7).

Atribuirea virtutilor sadite in om si lui Hristos, si Sfantului Duh ne arata ca ele sunt energii comune celor Trei Persoane ale dumnezeiestii Treimi si, mai mult, ca, in crearea si indumnezeirea omului, Fiul si Duhul Sfant conlucreaza in ducerea la implinire a vointei Tatalui, care este si vointa Lor. Sfantul Irineu spune ca Fiul si Duhul sunt "mainile Tatalui". Astfel, omul si toate lucrurile au fost creat prin Fiul (In l, 3), in Duhul: "Tatal creeaza toate prin Cuvantul in Duhul, spune Sfantul Atanasie cel Mare, fiindca unde este Cuvantul, acolo este si Duhul. Si cele create (de Tatal) prin Cuvantul au taria existentei lor de la Cuvantul in Duhul". Potrivit vointei Tatalui, lucrarea Fiului este de a da fapturilor existenta, iar a Duhului, sa le desavarseasca. Astfel oricare virtute a omului se naste de la Fiul, dar este insufletita, sfintita si desavarsita de Duhul Sfant in numele Tatalui. Astfel chipul si asemanarea cu Dumnezeu din om au fost voite de Tatal, savarsite de Fiul, in Duhul, si desavarsite de Duhul. Lucrarea mantuitoare a lui Hristos s-a savarsit cu impreuna-lucrarea Duhului. Hristos il face pe omul care se intoarce spre El in stare sa primeasca pe Duhul Sfant, iar Duhul il uneste pe om cu Hristos, si prin El cu Tatal. Duhul impartaseste fiecarui membru al Trupului lui Hristos plenitudinea Dumnezeirii. Prin El omul ajunge in Hristos la asemanarea pu Dumnezeu caci prin El se dau si se lucreaza toate darurile (l Cor. 12, 11) si toate virtutile. El este, dupa cum spune Sfantul Vasile cel Mare, "izvorul sfinteniei". El este Cel care ii arata celui ce crede "chipul Celui nevazut" si, "in felicita contemplare a chipului... frumusetea negraita a Arhetipului". Prin El, "cei ce sunt pe calea virtutii se desavarsesc". El este Cel care il in-dumnezeieste pe om, facandu-l asemenea cu Hristos si, prin El, cu Tatal. "El este sfintenia noastra", spune Sfantul Grigorie de Nazianz.

Numai in Duhul Sfant omul poate realiza Arhetipul naturii sale, adica sa ajunga la asemanarea cu Hristos. Pentru ca Hristos sa traiasca in el, trebuie sa traiasca in el Duhul cel Sfant, trebuie sa devina pnevmatofor. Asemanarea cu Hristos si impartasirea Sfantului Duh se dobandesc impreuna si se conditioneaza reciproc. Numai vietuind in Hristos crestinul primeste Duhul Sfant trimis de Tatal in Numele Fiului (In 14,26) si numai vietuind intru Duhul se uneste cu Hristos prin impartasirea din virtutile Lui, ca daruri ale Duhului.

Pentru ca omul sa ajunga la desavarsirea fiintei lui in Hristos, dupa modelul Lui, incepatorul si plinitorul firii sale, dobandind astfel mantuirea, adevarata viata si sanatatea deplina, el trebuie sa traiasca potrivit Duhului, sa duca o viata duhovniceasca.

Omul a fost creat cu trup si suflet si a primit suflarea de viata, pentru ca sa primeasca Duhul si sa fie astfel cu totul induhovnicit si sa traiasca in Duhul cu toata fiinta lui. Numai indeplinind aceasta, omul isi implineste destinul, traind potrivit adevaratei sale naturi: "Omul adevarat este omul duhovnicesc care este in noi", scrie Clement Alexandrinul. Omul nu este om deplin si nu traieste cu adevarat decat daca

traieste in Duhul; altfel el este mutilat, nedesavarsit si ca si mort. Sfantul Irineu spune aceasta cu toata claritatea: "Apostolul zice: intelepciunea o propovaduim la cei desavarsiti" (l Cor. 2, 6). ii numeste "desavarsiti" pe cei care au primit Duhul lui Dumnezeu (...). Pe acestia Apostolul ii numeste de asemenea "duhovnicesti"; iar acestia sunt duhovnicesti prin impartasire de Duhul (...) Cand Duhul Sfant, amestecan-du-Se cu sufletul, Se uneste cu cel dupa chip, prin revarsarea harului Sau se naste omul duhovnicesc si desavarsit, cel care a fost facut dupa chipul si asemanarea lui Dumnezeu. Cand, dimpotriva, Duhul lipseste din suflet, omul acela ramanand cu totul firesc si trupesc, va fi cu totul nedesavarsit, avand chipul lui Dumnezeu imprimat in el, dar fara sa dobandeasca asemanarea prin mijlocirea Duhului (...) Caci trupul nu este omul deplin, ci doar o parte a omului. Iar sufletul, nici el nu este omul deplin, caci nu este decat sufletul lui, deci o parte a lui. Nici duhul omului nu este omul intreg, caci il numim duh, iar nu om. Numai amestecul si unirea tuturor acestora il fac pe om intreg. Si de aceea Apostolul, talcuind cele zise de el, a aratat care este omul desavarsit si duhovnicesc, mostenitorul mantuirii, atunci cand le spune tesa-lonicenilor in prima sa epistola catre ei: "Dumnezeul pacii insusi sa va sfinteasca pe voi desavarsit, si duhul vostru, si sufletul si trupul sa se pazeasca in intregime, fara de prihana, intru venirea Domnului nostru Iisus Hristos" (...) Sunt desavarsiti deci cei care, totodata, au pe Duhul pururi petrecand intru ei si care isi pastreaza curatia si a sufletelor, si a trupurilor lor, adica pastreaza credinta in Dumnezeu si pazesc dreptatea fata de aproapele". "Pe cei care primesc arvuna Duhului si care, fugind de poftele trupului, se supun Lui si se arata intru toate vietuind dupa ratiune, Apostolul ii numeste pe drept cuvant "duhovnicesti", caci "Duhul locuieste in ei", si "ipostasul nostru, adica cel compus din suflet si trup, este cel care, primind Duhul lui Dumnezeu, ajunge om duhovnicesc". "Trei sunt cele din care este alcatuit omul desavarsit: trupul, sufletul si duhul." "Cei care se tem de Dumnezeu si asteapta venirea Fiului Sau si care, prin credinta, fac din inimile lor salas Duhului lui Dumnezeu, aceia vor fi "curati", "duhovnicesti" si "vii pentru Dumnezeu", pentru ca ei au Duhul Tatalui, Care il curateste pe om si-l ridica la viata lui Dumnezeu". "Si prin acestea doua este om si viu: viu prin impartasirea de Duhul, om prin substanta trupului". "Deci, fara Duhul lui Dumnezeu, trupul este mort, lipsit de viata, iar unul ca acesta nu poate sa mosteneasca imparatia lui Dumnezeu (...) Dar acolo unde este Duhul Tatalui, acolo omul este viu; trupul pe care a pus stapanire Duhul uita ce este, pentru a dobandi calitatile Duhului si a deveni dupa chipul Cuvantului lui Dumnezeu".

Dupa cum Sfantul Grigorie Palama spunea ca sanatatea si desavarsirea sufletului o constituie asemanarea cu Hristos, tot astfel si Sfantul Simeon Noul Teolog spune, dintr-un alt punct de vedere, dar in acelasi sens, ca sanatatea sufletului este venirea si prezenta in el a Sfantului Duh: "Venind Acela, fiindca alunga toata boala si toata neputinta sufleteasca, Se numeste sanatate, ca Unul care ne daruieste sanatatea sufletului".

Potrivit Sfintilor Parinti, pentru om sanatate inseamna a se afla in toate privintele in starea corespunzatoare deplinatatii fiintei sale sau, altfel spus, intr-o totala adecvare cu adevarata sa natura. Or, natura sa adevarata si adevarata sa viata, cum am spus-o, este ajungerea la desavarsirea fiintei sale asa cum a voit-o Dumnezeu, innoindu-se dupa chipul lui Hristos in Duhul Sfant. Viata fireasca a omului este viata in Hristos. De aceea Tertulian spune despre suflet ca "este crestin prin natura lui". Sta in firea omului sa tinda spre Dumnezeu. Sufletul, spune Sfantul Nichita Stithatul, "isi are in chip firesc aplecarea proprie spre bunurile dumnezeiesti" si "ii este propriu sa doreasca cele nemuritoare". Sfantul Antonie spune si el: "Sta in firea omului ca intotdeauna sa-L caute pe Dumnezeu si sa-I slujeasca". Este firesc pentru suflet sa se indrepte spre cunoasterea si marturisirea lui Dumnezeu; aceasta este starea lui normala, semn de sanatate, dupa cum spune Tertulian: "Sufletul... cand isi revine, ca

dintr-o betie, din somn, sau dintr-o boala oarecare, recapatandu-si sanatatea, il cheama pe Dumnezeu numai cu acest singur nume, fiindca numai acesta singur este al lui Dumnezeu cel adevarat". Impartasirea din viata cea preafericita a Sfintei Treimi este tinta fireasca a

firii si a vietii omenesti, si Sfantul Antonie cel Mare scrie cu privire la aceasta: "Iubirea ce v-o port ma face sa-L rog pe Dumnezeu sa va faca sa priviti cele nevazute ca mostenire a voastra. Cu adevarat, fiii mei, acestea nu sunt mai presus de firea noastra, ci incununarea ei cea fireasca". Starea fireasca a omului este sa fie in intregime unit cu Dumnezeu. Asa a fost Adam la crearea lui, iar Hristos a venit ca s a-i aduca aminte omului ratacit de cea dintai porunca si cea mai mare: "Sa iubesti pe Domnul Dumnezeul tau din toata inima ta, din tot sufletul tau, din tot cugetul tau si din toata puterea ta" (Mc. 12, 30; Mt 11, 37; cf. Deut. 6, 5), pe care urmand-o isi va regasi adevarata sa fire.

Este vadit ca numai indreptand spre Dumnezeu toate capacitatile sale, pentru a ajunge sa se uneasca cu El prin mijlocirea lor, omul se foloseste de ele asa cum se cuvine, potrivit naturii lor. Si aceasta constituie virtutile sale, dupa cum scrie Sfantul Vasile cel Mare: "Dumnezeu ne-a inzestrat cu puterile necesare ca sa impHnim toate poruncile pe care ni le-a dat (...) cu aceste puteri, lucrand corect si dupa cuviinta, facem viata noastra virtuoasa prin sfintenie (...) Iar definitia virtutii cerute de Dumnezeu este folosirea acestor daruri ale lui Dumnezeu cu buna-stiinta, potrivit poruncii Lui". Altfel spus, a duce o viata virtuoasa nu inseamna pentru om altceva decat a trai in conformitate cu propria sa natura, adica a-si folosi toate capacitatile in scopul pentru care au fost create: sa se indrepte spre Dumnezeu si sa ajunga la asemanarea cu El. Identitatea dintre starea fireasca starea lui Adam in rai si a omului restaurat in Hristos - si cea virtuoasa este in mod constant subliniata de Sfintii Parinti: "Oricat de numeroase ar fi virtutile pe care le practicam, ele sunt toate practicate potrivit firii", scrie Evagrie. "Daca ramanem in starea naturala, suntem in virtute", spune Sfantul loan Damaschin. Iar Sfantul Isaac Sirul spune si el explicit ca virtutea este starea fireasca a sufletului. Avva Dorotei arata tot asa ca prin virtuti "se invredniceste omul a se regasi pe sine si a reveni la ceea ce e dupa fire, prin curatire, cu ajutorul poruncilor lui Hristos", iar loan din Singuratate spune ca atunci cand omul isi curateste sufletul prin lucrarea virtutilor "se atine in randuiala firii sale".

Tot astfel Parintii spun ca adevarata sanatate a omului este aceasta stare de virtute. Virtutea este sanatatea sufletului cea dupa fire, scrie Avva Dorotei, ca si Sfantul Vasile cel Mare, Evagrie si Sfantul Maxim Marturisitorul, care spune: "Precum se raporteaza sanatatea... la trup, asa se raporteaza virtutea... la suflet". Tot la fel spune si Sfantul Isaac Sirul: "Virtutea este in mod firesc sanatatea sufletului". Am putea spune chiar ca virtutea este mult mai folositoare sufletului decat este sanatatea pentru trup, caci, spune Sfantul Vasile cel Mare, "virtutile sunt mai proprii sufletului decat trupului sanatatea".

Numai prin practicarea virtutilor, si in special a celei care este incununarea lor, adica a iubirii de aproapele, omul ajunge la cunoastere, la contemplarea cea duhovniceasca in care nu numai spiritul sau, ci si toate celelalte facultati ale sale lucreaza potrivit scopului naturii sale. Caci omul, spune Sfantul Simeon Noul Teolog, "a fost zidit ca vazator al zidirii vazute si pentru a fi introdus in cea cunoscuta cu mintea". Clement al Alexandriei spune despre om ca este "cu adevarat sad ceresc", si ca "a fost facut pentru contemplarea cerului". Si numai intr-o asemenea lucrare, care ii este cu totul potrivita, mintea omului si, prin ea, sufletul lui in intregime isi dobandesc sanatatea deplina. "Precum se raporteaza sanatatea... la trup (...) tot asa se raporteaza cunostinta... la minte", scrie Sfantul Maxim Marturisitorul. "Atunci cand

firea cugetatoare va ajunge la contemplare, care este lucrarea ei, atunci toate puterile vor fi sanatoase", spune Evagrie, care, la fel, considera cunoasterea duhovniceasca drept "sanatatea sufletului". Sfantul Tala-sie, de asemenea, spune ca "sanatatea sufletului este cunostinta".

Pe prima ei treapta, aceasta contemplare este cea a ratiunilor (logoi) duhovnicesti ale fapturilor, pe care Parintii o numesc "contemplatie naturala". Chiar daca ea da omului o adevarata cunoastere a fapturilor si, mai ales, il ridica prin ea la Facatorul lor, ea nu este decat o cunoastere indirecta a lui Dumnezeu.

Numai prin cunoasterea/contemplare a lui Dumnezeu insusi, care este un dar al lui Dumnezeu si care se savarseste prin harul Sfantului Duh, ajunge omul la gradul inalt de desavarsire la care este chemat prin natura sa, pentru ca prin aceasta cunoastere sau, mai bine zis, prin aceasta "vedere" a lui Dumnezeu in lumina harului necreat el este deplin indumnezeit.

Capitolul urmator

*Cauza cea dintai a bolilor. Pacatul stramosesc*

**Cauza cea dintai a bolilor. Pacatul stramosesc**

Asemanarea cu Dumnezeu, desi deja data in chip, ramanea sa fie realizata prin voia libera a lui Adam care primise ca dreptar porunca dumnezeiasca. Dar prin chiar libertatea sa, Adam putea sa urmeze o alta cale, "sa paraseasca binele si sa mearga spre rau, separandu-se de Dumnezeu prin libera lui alegere". Sarpele a fost cel care i-a descoperit aceasta cale diferita, ceea ce a constituit o ispita permanenta pentru primul om. Aceasta ispita avea rolul de a-i pune mereu la incercare vointa, alegerea lui Dumnezeu de catre om dobandind astfel forta si valoare. Fara putinta de a infaptui raul, Adam n-ar fl fost cu adevarat si cu totul liber, indumnezeirea aparand ca singura cale posibila, si deci ca necesara si impusa prin insasi natura lui. Dumnezeu voind ca omul sa fie desavarsit, atunci cand l-a creat dupa chipul Sau, l-a inzestrat cu o libertate absoluta, care-i permitea sa participe la propria indumnezeire si sa dobandeasca in Dumnezeu asemanarea cu El. Daca realizarea asemanarii i-ar fi fost data spre lucrare omului fara posibilitatea unei alte alegeri, el n-ar fi fost in mod real virtuos, fiindca, dupa cum spune Sfantul Ioan Damaschin, "nu este virtute ceea ce se face silit". Existenta unei libertati absolute pentru om si voia lui Dumnezeu ca omului "sa-i revina rasplata pentru stradania sa" si "sa nu fie altul laudat pentru roada asemanarii" implica necesitatea ispitirii omului. "Trebuia deci, spune Sfantul loan Damaschin, ca omul sa fie mai intai ispitit; fara sa fie ispitit si incercat, omul n-ar fi avut nici un merit". "O data incercat, scrie Sfantul Grigorie de Nazianz, sufletul dobandeste cele nadajduite ca plata a stradaniilor sale virtuoase, si nu doar ca dar al lui Dumnezeu".

Toti Parintii insista asupra faptului ca Adam a fost creat de Dumnezeu cu totul bun. In rai, in starea sa fireasca, omul traia in intregime intru Bine, nu numai ca nu facea nimic rau, dar nici nu cunostea raul, ispita dandu-i nu cunoasterea raului in sine, ci numai a posibilitatii lui; cunoasterea insasi a raului apare ca urmare a pacatului (Fac. 3, 22), iar nu ca principiu al lui. in rai, raul nu exista decat in sarpe, incarnare a lui Satan, iar acesta nu se putea in nici un fel atinge de creatie, atata vreme cat Adam

ramanea stapanitorul ei (cf. Fac. l, 28-30); tot asa el nu avea nici o putere asupra primului om, neputand face altceva decat s a-l ispiteasca, ispitirea lui ramanand fara nici o urmare atata vreme cat omul refuza sa i se supuna.

Diavolul le-a spus lui primilor oameni: "veti fi ca Dumnezeu" (Cf. Fac. 3, 5), si in aceasta consta ispita. Caci Adam fusese intr-adevar destinat sa devina dumnezeu, dar prin participare la Dumnezeu insusi, in El si prin El. Sarpele le-a propus oamenilor sa devina "ca Dumnezeu", adica alti dumnezei, independent de Dumnezeu; sa fie dumnezei fara Dumnezeu. Adam, cedand amagirilor Celui Rau, a consimtit astfel sa devina dumnezeu prin el insusi, sa se autoindumnezeiasca, si in aceasta consta pacatul sau. Afirmarea absolutei sale autonomii si a vointei de a se lipsi de Dumnezeu si de a-l lua locul, sau de a se inalta inaintea Lui ca un alt dumnezeu constituia negarea, respingerea lui Dumnezeu. Participarea lui Adam la viata dumnezeiasca presupunea, asa cum am aratat, conlucrarea vointei lui libere; indepartandu-se de Dumnezeu, s-a lipsit de har, care era pentru el adevarata viata a naturii sale. Dumnezeu le spusese lui Adam si Evei: "din rodul pomului celui din mijlocul raiului sa nu mancati din el, nici sa va atingeti de el, ca sa nu muriti" (Fac. 3, 3); sarpele, dimpotriva, le-a spus: "nu, nu veti muri !" (Fac. 3, 4). Urmarile nefaste ale pacatului vadesc minciuna si inselatoria diavolului: despartindu-se de Izvorul a tot ce inseamna viata, omul se prabuseste in moarte: moartea trupului sau - care fusese creat ca putand fi nestricacios -, care avea sa survina ulterior, si moartea de indata a sufletului sau. "Prin pacat, scrie Sfantul loan Damaschin, a intrat moartea in lume, ca o fiara salbatica si neimblanzita, distrugand viata omeneasca". Iar la Sfantul Grigorie Palama citim: "Dupa acea greseala dintai savarsita in raiul lui Dumnezeu, prin calcarea poruncii... s-a ivit pacatul, iar noi am fost supusi, inainte de moartea trupeasca, mortii celei sufletesti, care este despartirea sufletului de Dumnezeu".

Departandu-se de Principiul fiintei sale si a tot ce fiinteaza, omul cade in nefiinta: "golindu-se de gandul la Dumnezeu si intorcandu-se spre cele ce nu sunt - caci cele rele sunt cele ce nu sunt, iar cele bune sunt cele ce sunt -, o data ce s-au despartit Dumnezeu, Care este, oamenii s-au golit si de existenta", spune Sfantul Atanasie cel Mare.

Iar din aceasta despartire i-au venit omului toate relele: caci s-a lipsit astfel de bunurile dumnezeiesti de care se impartasise si pe care prin fire le avea in chip desavarsit, intr-adevar, "toate cate a facut Dumnezeu, asa cum s-au facut, sunt bune foarte. Daca raman asa cum au fost zidite, sunt cu adevarat bune foarte. Dar daca se indeparteaza, in chip voluntar, de la starea conforma naturii si daca vin la o stare contra naturii, ajung in rau", scrie Sfantul loan Damaschin. Departandu-se de Dumnezeu, negandu-L si nerecunoscandu-L, omul se departeaza de natura sa autentica si de adevarata sa menire, care este asemanarea cu Dumnezeu prin Duhul Sfant, si-si perverteste astfel toate facultatile, in chip firesc indreptate spre Dumnezeu, abatand de la adevarata lor tinta nazuintele cele bune sadite in firea sa. Iar apoi, intreaga sa fiinta, care a incetat sa se indrepte spre scopul ei firesc, sufletul, ca si trupul sau, care nu si-au mai respectat conditia fireasca de alipire la Dumnezeu, au cazut in cea mai rea neoranduiala. Sfantul Maxim Marturisitorul arata astfel in ce consta caderea omului: "Cel ce, cu toate ca e parte a lui Dumnezeu pentru ratiunea virtutii aflatoare in el, in baza cauzei sale, paraseste obarsia sa si se lasa dus in chip nesocotit (nerational) spre nimic, cu drept cuvant se zice ca a cazut de sus, intrucat nu s-a miscat spre obarsia si cauza proprie, dupa care, spre care si pentru care a fost facut. El se afla intr-un vagabondaj nestatornic si intr-o neoranduiala cumplita a sufletului si a trupului, ca unul ce s-a despartit pe sine de cauza sa ce ramane totdeauna neratacita si constanta, prin povarnirea de bunavoie spre rau. Si se spune

in intelesul propriu ca s-a rostogolit in rau, fiindca, aflandu-se in el capacitatea prin care putea sa-si duca in chip neabatut pasii spre Dumnezeu, a ales de bunavoie ceea ce e rau si nu exista, in locul a ceea ce bun si exista."

Raul si pacatul sunt intotdeauna definite de Sfintii Parintii prin raportare la natura fireasca a omului, la datoria sa de a fi teantropic. Rau si pacat este orice il indeparteaza pe om de Dumnezeu si de devenirea sa dumnezeiasca -indumnezeirea la care este chemat prin natura sa - sau, altfel spus, orice abatere a facultatilor sale de la scopul lor firesc. "Raul, scrie Dionisie Areopagitul, e contrar scopului, contrar firii, contrar cauzei, contrar principiului (inceputului), contrar tintei, contrar normei, contrar voirii, contrar substantei (ipostasului)". "Raul nu se contempla ca stand in legatura cu fiinta fapturilor, ci in legatura cu miscarea lor gresita si nerationala", spune Sfantul Maxim. "Voi spune ca raul, noteaza el in continuarea acestei idei, este abaterea lucrarii puterilor (facultatilor) sadite in fire de la scopul lor, si altceva nimic (...) Iar scop numesc Cauza celor ce sunt, dupa care se doresc in mod firesc toate". Despartindu-l pe om de Dumnezeu, pacatul il aduce intr-o stare contra naturii si-l priveaza de existenta si de bine, iar aceasta stare, pentru om, inseamna raul. "Raul nu este altceva decat lipsa binelui si o abatere de la starea conforma firii la una contrara firii", citim la Sfantul Ioan Damaschin. "Toate cate a facut Dumnezeu, asa cum s-au facut, sunt bune foarte. Daca raman asa cum au fost zidite, sunt cu adevarat bune foarte. Dar daca se indeparteaza, in chip voluntar, de la starea conforma naturii si daca vin la o stare contra naturii, ajung in rau. Potrivit firii lor, toate sunt roabe si supuse Creatorului. Dar cand una dintre fapturi s-a revoltat si n-a ascultat de Facator, a format in ea insasi raul. Caci rautatea (...) este abaterea de bunavoie de la starea conforma firii la una contrara firii, care este pacatul".

Astfel, a spune ca prin pacat omul ajunge intr-o stare contrara firii este totuna cu a spune ca, departandu-se de Dumnezeu, el se departeaza de sine insusi, traieste in afara a ceea ce el este in mod fundamental, nu traieste viata pentru care este facut, gandeste si actioneaza cu totul dimpotriva, intr-un fel strain de adevarata sa conditie. Altfel spus, omul traieste intr-o stare de instrainare. "Caci, fiind noi ai lui Dumnezeu prin fire", scrie Sfantul Irineu, lepadarea de El "ne-a facut potrivnici firii" (alienavit nos contra naturam). Sfantul Macarie Egipteanul vorbeste tot despre instrainare, chiar daca se exprima in alt fel: "De cand a calcat Adam porunca (...) este pe langa sufletul propriu- zis ca un al doilea suflet". Iar Sfantul Atanasie arata ca sufletul omenesc, cazut in pacat, uitand ca este dupa chipul lui Dumnezeu si nemaivazand Cuvantul cu care se cuvenea sa se asemene, "ajunge in afara de sine".

Tot astfel, indepartandu-se de Dumnezeu, omul se lipseste de starea dumnezeiasca care-i fusese harazita si, dupa cum spune Sfantul Clement al Alexandriei, se prabuseste in starea omeneasca. De fapt, cade chiar intr-o stare subumana, caci, asa cum am vazut, umanul autentic nu exista decat in divi-no-uman; omul nu poate fi cu adevarat om decat in Dumnezeu, fiind om-dumnezeu in Duhul, asemenea lui Hristos. De aceea Sfintii Parinti compara adesea starea omului cazut cu cea a animalelor. Sfantul Grigorie de Nyssa, de pilda, spune: "Dupa ce a lepadat omul chipul dumnezeiesc, s-a salbaticit, dupa asemanarea firii necuvantatoare, facandu-se, prin indeletnicirile cele rele, leu si pardos". Si, la fel, Sfantul Maxim Marturisitorul spune ca omul " "s-a asemanat dobitoacelor celor fara de minte "(Ps. 48, 13), lucrand, cautand si voind aceleasi ca si ele in tot chipul; ba le-a si intrecut in irationalitate, mutand ratiunea cea dupa fire in ceea ce e contrar firii".

Intorcandu-si duhul de la Dumnezeu, acesta a fost lipsit de viata dumnezeiasca, s-a chircit si a intrat intr-o stare de toropeala (Is. 29, 10; Rom. 11, 8), s-a intunecat si s-a

facut ca mort. Astfel omul ajunge sa-si uite cu totul rostul sau duhovnicesc. Iar fara acesta, adica lipsit de dimensiunea esentiala a fiintei sale, prin care toate facultatile lui erau luminate si insufletite, capatau sens si coeziune, si prin cresterea in Dumnezeu, omul se trezeste dintr-o data redus la o parte infima din ceea ce fusese, folosindu-si numai o parte dintre posibilitatile sale. Din om intreg cum fusese - duhovnicesc, firesc si trupesc -, a ramas numai om firesc (l Cor. 2, 14; Iuda 19) si trupesc. Au fost afectate astfel insasi structura fiintei sale si buna randuiala a facultatilor sale, care-l faceau om intreg, el ramanand doar o sutime sau o miime om - ceea ce este o simpla figura de stil, caci, in realitate, imbracand conditia omului cazut, omul a pierdut infinitul. Oricum, el a devenit om nedeplin. Sfantul Irineu spune: "Cand sufletului ii lipseste Duhul Sfant, omul, ramanand cu adevarat doar firesc si trupesc, este nedesavarsit". De acum inainte, omul va trai intr-o lume marginita, stramta si, aparent, inchisa, avand o existenta restransa la dimensiunea fiintei sale cazute. Sufletul si trupul lui, nemaiprimind adevarata lor viata - cea dumnezeiasca, pe care le-o impartasea Duhul Sfant -, mor spiritual. Sfantul Irineu spune, in aceasta privinta: "Omul desavarsit este compus din acestea trei: trupul, sufletul si Duhul. Unul mantuieste si da chip, adica Duhul (...) Cei care nu-L au pe Acesta, Care mantuieste si zideste spre viata, acestia pe drept cuvant vor fi numiti "trup si sange", caci n-au Duhul lui Dumnezeu in ei. Pentru aceasta Domnul ii numeste "morti": "Lasa mortii sa-si ingroape mortii lor" (Le 9, 60), caci nu-L au pe Duhul de viata datator''. Sfantul Grigorie Palama ajunge la aceeasi concluzie in ceea ce priveste urmarile pacatului: "Dupa cum parasirea trupului de catre suflet si despartirea sa de el este moartea trupului, tot asa parasirea sufletului de catre Dumnezeu si despartirea Sa de el este moarte a sufletului". Astfel, omul cazut, crezand ca traieste si adeseori chiar gandind ca traieste din plin, in realitate este un cadavru viu. La fel descrie Sfantul Simeon Noul Teolog conditia  omului cazut, asa cum o vede cel ce are discernamant duhovnicesc, dar necunoscuta de cei ce-o patimesc: "Mortii nu se pot nici vedea intre ei, nici nu j se pot plange unul pe altul. Numai cei cu adevarat vii, vazandu-i astfel, gem si ii plang. Caci ei vad strain lucru si vrednic de mirare: oameni peste care s-a abatut moartea, care cred ca traiesc si chiar se misca, orbi carora li se pare ca vad si surzi cu adevarat care cred ca aud; traiesc, vad si aud ca animalele; cugeta ca niste nebuni lipsiti de cunostinta si duc o viata de cadavre; caci este cu putinta sa traiesti fara sa ai viata in tine, sa privesti fara sa vezi si sa asculti fara sa auzi cu adevarat".

Prin pacat, omul a cazut in toate relele, nenorocirile si necazurile, straine de natura sa si care, atata vreme cat vietuia in conformitate cu aceasta natura, nu-l puteau atinge; ele au aparut ca urmare a pacatului si sunt pedepse ale lui. in principal, aceasta pedeapsa consta in pierderea centrului spiritual al fiintei sale, in zdruncinarea sufletului, pierderea puterilor primite la inceput, in tulburarea, ratacirea si stricarea tuturor facultatilor sale, intr-un cuvant, in starea de boala si de suferinta pe care au creat-o toate acestea. Pedeapsa n-a fost data de Dumnezeu, ea decurge in mod firesc si necesar din cadere. Atunci cand Dumnezeu le-a aratat primilor oameni relele care vor veni din calcarea poruncii (Fac. 3, 16-19), El nu face decat sa le spuna dinainte care vor fi ele, si nu El este Cel care le aduce asupra lor. Dupa cum spune Psalmistul, omul "groapa a sapat si a adancit-o si va cadea in groapa pe care a facut-o" (Ps. 7, 15). "Firea, spune Sfantul Maxim Marturisitorul, ii pedepseste pe cei care i se impotrivesc, vietuind in chip contrar ei; acestia nu mai au la indemana toate puterile firesti, asa le-au fost date; iata-i micsorati din intregi cum erau, si astfel pedepsiti". Prin pacat, natura umana, spune acelasi Sfant Parinte, "poarta un razboi nemilos cu ea insasi", ceea ce inseamna pentru om curata sinucidere. Iar faptul ca omul isi vatama atat de grav firea, lucrand impotriva a tot ce-i este in chip fundamental folositor,  ajungand pana la a-si amputa fiinta, cufundandu-se cu totul si tot mai adanc in suferinta, nefiinta si moarte, inde-partandu-se de plinatatea vietii si de fericirea cea desavarsita cu care fusese inzestrat la inceput, este cu adevarat nebunie, spun Sfintii

Parinti, in acest sens, Avva Dorotei spune: "De unde am venit la toate necazurile acestea ? De ce am cazut in toata starea aceasta vrednica de plans ? Nu din pricina nebuniei noastre ? (...) Si pentru ce toate acestea ? Nu a fost zidit omul intru toata desfatarea, intru toata bucuria, intru toata odihna, intru toata slava ? Nu era in rai ? I s-a poruncit: Sa nu faci aceasta ! Si a facut (...) De aceea, Dumnezeu... zice: "Acesta e nebun, acesta nu stie sa se bucure".

Sfintii Parinti privesc pacatul ca pe o fapta nebuneasca, iar starea pacatoasa in care traieste omenirea cazuta, ca pe o stare de nebunie.50 Ei urmeaza astfel Sfintei Scripturi (cf. Pilde 5, 23; 9, 4,6, 13-18; 12, 23. Eccl. 10, 1-3) si mai ales Sfantului Pavel, care spune despre cei care raman departe de Dumnezeu: "S-au ratacit in gandurile lor si inima lor cea nesocotita s-a intunecat. Zicand ca sunt intelepti, au ajuns nebuni " (Rom. l, 21-22).

Sfintii Parinti, referindu-se la pacatul stramosesc si la urmarile sale, folosesc inca si mai adesea termeni medicali; acesta, spun ei, este o boala foarte grava, care afecteaza intreaga fiinta a omului, lipsindu-l de sanatatea pe care o avea la inceput. Sfantul Grigorie de Nyssa, dupa ce aminteste ca "odinioara omul se afla in stare de sanatate", vorbeste despre clipa caderii, aratand ca de atunci "s-a nascut in firea omeneasca pacatul, ca boala cea spre moarte". In acelasi sens, scrie si Sfantul Nicolae Cabasila: "De cand Adam s-a increzut in duhul cel rau si si-a intors fata de la bunul sau Stapan, de atunci mintea i s-a intunecat, sufletul si-a pierdut sanatatea si tihna pe care le avusese. Din acel moment si trupul s-a imperecheat cu sufletul si a avut aceeasi soarta ca si el: s-a stricat si el deodata cu sufletul". Sfantul Chiril al Alexandriei se exprima in acelasi fel: "Firea a cazut in boala pacatului prin neascultarea unuia"; "in Adam, firea omeneasca a primit boala stricaciunii". Acum vedem ca aceasta imbolnavire si aceasta degenerescenta vin din faptul ca toate puterile omului, care i-au fost date pentru a se indrepta spre Dumnezeu si a se uni cu El, au fost, prin pacat, abatute de la scopul lor firesc, ajungand sa functioneze contra firii, ratacind si miscandu-se intr-o directie cu totul contrara adevaratei lor meniri, actionand in chip dezordonat, lipsit de ratiune, absurd, smintit, cu totul nebunesc: "Cand lipseste Dumnezeu, spune Sfantul Ioan Gura de Aur, totul se rastoarna cu susul in jos". Iar Sfantul Grigorie de Nyssa spune limpede ca, folosind contra firii puterile sufletului sau, omul este nelalocul lui, fara noima, smintit, si de o alta natura, intr-atat de ciudat si de strain , incat "nimeni n-ar putea infatisa cum se cuvine prostia si nesocotinta lui"; el este asemenea unui "ostean care s-ar duce la razboi imbracat anapoda: cu casca pusa de-a-ndoaselea, acoperindu-si fata, cu picioarele varate in platosa, cu pieptul invelit in jambiere si tinand in mana stanga armele care trebuie purtate in dreapta". "De ce nenorociri nu va avea parte in razboi un asemenea ostean ? Tot astfel, conchide el, "va patimi in timpul vietii sale si cel care are cugetul lipsit de randuiala si se foloseste gresit de puterile sufletului".

Capitolul urmator
*Patologia omului cazut - Pervertirea si decaderea cunoasterii si a organelor sale*

### Patologia omului cazut

### 1. Patologia cunoasterii

**a) Pervertirea si decaderea cunoasterii si a organelor sale**

Sfintii Parinti au constatat ca, la omul cazut, cunoasterea si organele ei sunt bolnave. Cum ar fi sanatos un suflet rational a carui putere de cunoastere ar fi bolnava ?", se intreaba Sfantul Grigorie Palama.

Aceasta boala, in mod fundamental, consta in necunoasterea lui Dumnezeu. Adam, spune Sfantul Maxim Marturisitorul, s-a imbolnavit de necu-nostinta cauzei sale". Ceea ce sunt sanatatea si boala pentru trupul care vietuieste (...) sunt cunostinta si nestiinta pentru cuget", spune tot el. La fel, Evagrie considera necunoasterea" lui Dumnezeu ca boala a sufletului", in timp ce, dimpotriva, sanatatea sufletului este nepatimirea si cunostinta". Intr-adevar, mintea omului este din fire facuta sa caute lucrurile dumnezeiesti si sa tinda spre cunoasterea lui Dumnezeu; atunci cand lucreaza potrivit firii sale, ea este sanatoasa". Departandu-se de Dumnezeu insa, ea se imbolnaveste, pentru ca nu mai lucreaza conform scopului ei firesc, ci contra firii sale. De aceea Sfantul Maxim precizeaza: nestiinta si nebunia vin din reaua intrebuintare a puterii rationale".

In timp ce sufletul omenesc a fost facut ca sa-L vada pe Dumnezeu si sa fie luminat de El", prin pacat el s-a pervertit, s-a indepartat de Dumnezeu si de realitatile spirituale, intorcandu-se spre realitatile sensibile, singurele de care tine seama.

Totusi, a-si indrepta privirea spre realitatile sensibile nu constituie un pacat pentru om. Dumnezeu i-a dat omului mintea nu numai pentru ca prin ea sa tinda spre cunoasterea Lui, ci si pentru ca sa poata cunoaste toate fapturile, pe cele sensibile si pe cele inteligibile.11 Deci, inainte de cadere, Adam le cunostea pe acestea, cunoasterea lui fiind insa de ordin spiritual. El contempla in chip firesc ceea ce Sfintii Parinti numesc ratiunile" spirituale (logoi) ale fapturilor sau, altfel spus, el le percepea in relatie cu Creatorul lor; le cunostea ca avandu-si in Acesta obarsia si telul; le vedea in intregime in Dumnezeu, intelegand ca de la El isi au ele fiinta si insusirile, iar in ele il vedea pe Dumnezeu prezent prin energiile Sale necreate. Caci, asa cum subliniaza Sfantul Maxim Marturisitorul: intreg cosmosul inteligibil se arata n intreg cosmosul sensibil in chip tainic prin formele simbolice, celor ce pot sa vada; si intreg cel sensibil exista in cel inteligibil, simplificat in sensurile (logoi) mintii, in acela se afla acesta, prin intelesuri (logoi) iar in acesta, acela, prin figuri. Iar lucrarea lor este una, ca o roata in roata", cum zice minunatul vazator al lucrurilor mari, Iezechiel, vorbind, cred, despre cele doua lumi (1, 16). Iar dumnezeiescul Apostol zice, la randul sau: Cele nevazute ale lui Dumnezeu se vad de la intemeierea lumii, intelegandu-se din fapturi" (Rom. 1, 20). Iar daca prin cele ce se vad, se privesc cele ce nu se vad, cum s-a scris, cu mult mai vartos vor fi intelese prin cele ce nu se vad cele ce se vad, de catre cei dedati contemplatiei duhovnicesti. De fapt, contemplatia simbolica a celor inteligibile prin cele vazute este stiinta si intelegere duhovniceasca a celor vazute prin cele nevazute. Caci cele ce-si sunt unele altora indicatoare trebuie sa vadeasca reciproc prezenta adevarata si clara a celorlalte si relatia nestirbita cu acelea".

Sfantul Maxim Marturisitorul spune ca, intr-un sfarsit, Adam, sporind si crescand duhovniceste, urma sa vada fapturile cu ochii lui Dumnezeu, adici sa primeasca cunostinta (fapturilor) ca dumnezeu, iar nu ca om, avand dupa har in chip intelept aceeasi cunostinta a lucrurilor ca Dumnezeu, datorita-prefacerii mintii si simtirii prin indumnezeire". Omul ar fi putut atunci sa splina, impreuna cu inteleptul Solomon: Dumnezeu mi-a dat cunostinta cea adevarata despre cele ce sunt, ca sa stiu intocmirea lumii si lucrarea stihiilor, inceputul si sfarsitul si mijlocul vremurilor (...) firea dobitoacelor (...) pute rea duhurilor si gandurile oamenilor, feluritele neamuri ale

plantelor si insusirile radacinilor. Toate cele ascunse si cele aratate le-am cunoscut, fiindca intelepciunea, lucratoarea tuturor, mi-a dat invatatura" (Int. Sol. 7, 17-21).

La acest nivel, pentru Adam si pentru cei care s-au facut urmatori ai lui, pacatul si raul constau in a nu-L cunoaste pe Dumnezeu si a privi fapturile independent de El; in a nu mai sesiza in chip spiritual realitatea lor inteligibila datorata energiilor dumnezeiesti care se reveleaza prin ele, ci in chip trupesc, in simpla lor aparenta sensibila. Pomul cunostintei binelui si raului, despre care vorbeste cartea Facerii (2, 9), de care, sub amenintarea cu moartea, Dumnezeu l-a oprit pe Adam sa se atinga (3, 3), reprezinta, spune Sfantul Maxim, creatia vazuta. Contemplata duhovniceste, ea ofera cunostinta binelui, iar luata trupeste, ofera cunostinta raului. Caci celor ce se impartasesc de ea trupeste li se face dascal in ale patimilor, facandu-i sa uite de cele dumnezeiesti". Oprindu-l sa manance din rodul acestui pom, Dumnezeu voia sa-l fereasca pe om de primejdia care-l pandea, aceea de a ajunge inainte de vreme la aceasta a doua forma de cunoastere, neincercata de el pana atunci; trebuia ca mai intai sa sporeasca in cunoasterea Creatorului sau, si numai dupa aceea s-ar fi putut bucura, fara nici un neajuns, de creatia vazuta. Dar Adam s-a grabit si, din pricina starii sale copilaresti, n-a fost in stare s a-si asume in mod spiritual aceasta forma de cunoastere, cazand in pacat.

Prin pacat, penii spirituali ai lui Adam se inchid, si in locul lor se deschid ochii trupesti, intr-adevar, cum spune Origen, exista doua feluri de ochi: unii, cei care s-au deschis prin pacat; ceilalti, de care se slujeau Adam si Eva ca sa vada, inainte de cadere". Despre acesti ochi trupesti, adica despre acest fel trupesc de a vedea realitatea, vorbeste Sfanta Scriptura cand zice ca, li s-au deschis ochii la amandoi" (Fac. 3, 7). Adam si Eva au vazut atunci ca erau goi, se spune in continuare, iar Sfantul Atanasie comenteaza astfel: S-au cunoscut pe ei goi nu atat de haine, ci ca s-au facut goi de vederea celor dumnezeiesti si si-au mutat cugetarea spre cele contrare". La fel, Sfantul Simeon Noul Teolog vorbeste despre schimbarea si decaderea suferite de cunoasterea primordiala a omului: in locul cunoasterii dumnezeiesti si spirituale, (omul) a primit cunoasterea trupeasca. Orbindu-i ochii sufletului si cazand din viata cea nepieritoare, a inceput sa vada cu ochii cei trupesti".

Sa remarcam ca nu deschiderea ochilor trupesti a produs inchiderea ochilor spirituali, ci invers: prin ignorarea lui Dumnezeu incetand sa mai existe cunoasterea cea dupa Dumnezeu, acesteia ii ia locul cunoasterea dupa trup. Raul, spune Sfantul Maxim, sta in necunoasterea Cauzei celei bune a lucrurilor. Aceasta orbind mintea omeneasca, dar deschizand larg simtirea, l-a instrainat pe om cu totul de cunostinta lui Dumnezeu si l-a umplut de cunostinta patimasa a lucrurilor ce cad sub simturi". Sfantul Simeon Noul Teolog spline, la fei: in locul cunostintei dumnezeiesti si duhovnicesti a primit cunostinta trupeasca". Aceasta s-ar putea explica prin faptul ca mintea, incetand de a-L mai cunoaste pe Dumnezeu si, in general, realitatile spirituale sau inteligibile, totusi tinde sa cunoasca ceva, caci, potrivit naturii sale, nu inceteaza de a se misca; atunci ea se intoarce spre realitatile sensibile - mai precis spre fapturi, privite numai in aparenta lor sensibila -, care de acum raman pentru ea singurele pe care le poate percepe, de vreme ce le-a negat, le-a refuzat ori le-a uitat pe celelalte, dupa cum arata Sfantul Maxim: Toata mintea omeneasca, ratacind si abatandu-se de la miscarea cea dupa fire, se misca spre patimi si simturi si spre cele supuse simturilor, neavand unde sa se miste in alta parte, o data ce s-a abatut de la miscarea care o duce in chip firesc catre Dumnezeu".

In timp ce, in starea lor originara, facultatile cognitive ale omului erau luminate de Sfantul Duh si astfel cunosteau fapturile potrivit naturii lor firesti si potrivit naturii

acelora, departandu-se de Dumnezeu, ele s-au predat simturilor, primind prin ele toate cunostintele. Devenit calcator de porunca si uitand de Dumnezeu - spune Sfantul Simeon Noul Teolog -, omul si-a amestecat toata puterea intelegatoare cu simtirea. De atunci, cugetul omului a fost cu totul robit de aceasta lume.

Mintea nu s-a lasat condusa numai de simtire, ci si de toate poftele patimase care se ivesc in suflet ca urmare a nestiintei, care este, cum spune Marcu Ascetul, pricina tuturor relelor", alaturi de uitarea lui Dumnezeu si trandavie. Aceste trei atitudini negative, care nu pot fi despartite una de alta si care se sprijina reciproc, sunt socotite de Sfantul Marcu Ascetul (iar apoi de Sfantul Ioan Damaschin cei trei uriasi puternici ai diavolului", patimile cele mai adanci si mai launtrice", prin care toate celelalte patimi lucreaza, vietuiesc si prind putere in sufletele oamenilor.

Cunoasterea omeneasca, in starea pacatoasa, este cu totul predata patimilor, care au ajuns sa fie pricina si scopul ei. Patimile atrag cugetarea spre ele". Din pricina nestiintei, a lipsei de grija si a uitarii lui Dumnezeu si, de asemenea, din supunerea fata de celelalte patimi, mintea omului se intuneca, devine oarba, rataceste, arunca sufletul in bezna si-l face pe om sa se miste intr-o lume a intunericului. Mai mult, robita de simtire, cugetarea devine greoaie si ingrosata. Ea devine incapabila de dreapta judecata41 si de adevarata cunoastere. Sfantul loan Gura de Aur spune ca: Dupa cum cei care sunt in intuneric nu pot cunoaste natura lucrurilor, tot asa cei care vietuiesc in pacat nu vad limpede lucrurile, si alearga dupa umbre desarte, socotind ca sunt adevarate". In ceea ce-l priveste, Sfantul Isaac subliniaza faptul ca patimile vatama intr-atat sanatatea fireasca a mintii, incat o fac incapabila de cunoasterea spirituala: Daca mintea nu e sanatoasa in fire, nu lucreaza in ea cunostinta (duhovniceasca), asa cum simtul trupesc este lipsit de vedere cand e vatamat din niste pricini oarecare". De aceea, Sfantul Simeon Noul Teolog exclama: Ce sunt lucrurile vazute, o, Dumnezeul meu, nu pot sa spun (...), am cazut cu totii in mandrie si nu suntem in stare sa judecam drept despre fapturi". Fiind tinut in lantul cunostintei lumesti", omul nu poate scapa din cursele ratacirii", iar gandurile lui sunt neputincioase (bolnave)", spune Sfantul Isaac Sirul.

Astfel, omul dobandeste o cunoastere mai apropiata de cea a animalelor, decat de a unui adevarat om. Omul, gresind impotriva ratiunii (Logos), poate fi socotit pe buna dreptate fara ratiune (logos) si deci se aseamana cu dobitoacele", scrie Clement Alexandrinul. Iar Sfantul Nichita Stithatul, la fel, spune despre omul cazut ca: este miscat impotriva firii si in chip nerational, traieste contrar ratiunii, inrobit simturilor, cazut din demnitatea sa (...), iar nemiscandu-se potrivit cu firea, s-a asemanat prin aceasta dobitoacelor, caci cugetarea lui este moarta, iar din pricina relei lui purtari a fost biruit de partea nerationala a sufletului".

Incetand de a-L mai vedea pe Dumnezeu in creaturi si pe creaturi in Dumnezeu, omul a pierdut intelegerea obarsiei si a telului lor comune si nu le mai sesizeaza unitatea lor fundamentala, avand despre ele o cunoastere parcelata, divizata, compozita. Iar atunci cand incearca sa-si unifice aceasta cunoastere, nu o poate face decat apeland la artificii produse de ratiune; or, aceasta, nemaiputand obtine cunostinte in mod spiritual, se sprijina numai pe principii arbitrare, definite de ea insasi, sau pe intuitii sensibile, lipsite de orice obiectivitate, de vreme ce sunt legate de perceptia eronata a omului cazut.

instrainarea mintii in simtire este treapta cea mai de jos pe care ajunge spiritul uman cazut din cunoasterea lui Dumnezeu si din contemplarea naturala. Exercitarea ei in activitatea rationala devenita autonoma este o etapa intermediara, care insa este si ea tot o forma de instrainare a mintii omului. Omul cazut, cel mai adesea, crede ca

lucrarea mintii este exclusiv rationala, ajungand sa considere cunoasterea rationala drept singurul mod autentic de cunoastere sau chiar singurul posibil. Predat ratiunii, omul cade, cum spun Sfintii Parinti, in robia cugetelor", care merge de la formele de gandire cele mai empirice si cele mai putin organizate pana la constructiile ingenios elaborate ale cugetarii celei mai abstracte.

Fie ca activeaza sub imperiul senzatiei, fie in latura ratiunii care emite reflectii autonome cu caracter abstract, mintea se afla intoarsa spre cele din afara. Astfel, ea il desparte pe om nu numai de Dumnezeu, ci si de sine. Este ceea ce Parintii numesc despartirea mintii de inima, in starea ei fireasca, mintea era unita cu inima, care, in limbajul scripturistic si patristic, desemneaza omul launtric", centrul ontologic al omului si izvorul tuturor puterilor sale. Atunci cand activitatea sa este de natura contemplativa, potrivit naturii sale, mintea are o miscare circulara; ea ramane inlauntrul inimii si nu se raspandeste in afara, se intoarce acasa si se ridica prin puterile sale ca sa cugete la cele dumnezeiesti". Parasind lucrarea contemplativa si nemai-avand o miscare circulara, ci una in linie dreapta, mintea iese din inima, deci din centrul spiritual al omului, si se raspandeste in afara, intr-o activitate discursiva in care se risipeste si se divizeaza, scotandu-l pe om din sine insusi si in afara lui Dumnezeu.

Astfel, mintea se afla intr-o permanenta raspandire, ratacind incolo si incoace intr-o continua agitatie, opusa starii de liniste care caracterizeaza activitatea ei contemplativa. Gandurile, altadata concentrate si unificate, acum multe, felurite si dezbinate, se revarsa si curg intr-un flux neincetat, devin confuze si nestatornice, dezbinate si imprastiate si risipite in toate laturile, tarand in aceasta dezordine si dezbinare intreaga fiinta a omului. Pe drept cuvant Sfantul Maxim vorbeste despre ratacirea sufletului printre formele vazute ale celor sensibile", caci sufletul devine cumva multiplu, dupa chipul multiplicitatii sensibile pe care el insusi a creat-o si care nu e, de fapt, decat o iluzie zamislita din neputinta lui de a percepe unitatea obiectiva a fapturilor, pentru ca ignora prezenta in ele a energiilor lui Dumnezeu Cel Unul.

Separarea mintii de inima, adevarata schizofrenie spirituala, in sensul etimologic al cuvantului, caci ea divide mintea omului, duce la divizarea intregului suflet. Urmand mintii, raspandita si impartita de multimea gandurilor pe care ea insasi le naste si de senzatiile pe care le primeste, toate celelalte facultati ale omului, hartuite si zapacite pe deasupra de multimea patimilor, sunt manate, in mod contradictoriu, in toate directiile, facand din om o fiinta divizata la toate nivelurile.

Vedem astfel cum necunoasterea lui Dumnezeu a produs in om o multitudine de efecte patologice, pe atat de nefaste pe cat de benefica ii era cunoasterea Lui. De aceea Marcu Ascetul o numeste maica si doica tuturor relelor". Sfantul Nichita Stithatul rezuma astfel efectele ei: Cumplit lucru este nestiinta si mai presus de toate cele cumplite, fiind un intuneric de sa-l pipai cu mana (cf. Ies. 10, 21). Ea face sufletele in care intra intunecate; ea dezbina puterea cugetatoare in multe si desparte sufletul din unirea cu Dumnezeu. Tot ce aduna ea este lipsit de ratiune. Caci ne face in intregime nerationali si nesimtitori, precum nestiinta ingrosata se face sufletului covarsit de ea adanc prapastios de iad, in care e adunata toata osanda, durerea, intristarea si suspinul".

**b) Raul ca irealitate. Nasterea unei cunoasteri fantasmatice. Perceperea deliranta a realitatii, la omul cazut.**

Raul nu este de la Dumnezeu, nici nu este in Dumnezeu, nici n-a fost de la inceput". Dumnezeu n-a creat raul. Toate fapturile au fost la origine cu totul bune si vietuiau in intregime in bine. Adam, cum am vazut, a fost dintru inceput ferit de tot raul. Raul exista intr-adevar in Rai, in persoana Sarpelui, diavolul, dar acest rau nu-l atingea nici pe om, nici creatia; diavolul insusi a fost creat bun de catre Dumnezeu si prin voia sa a cazut din starea sa dintai, de arhanghel, devenind rau. Raul, spun Sfintii Parinti, este o inventie, o nascocire, o inselatorie: nascocirea vointei libere a diavolului", mai intai, iar apoi a omului, care s-a lasat inselat de Satana si a urmat calea lui, adica s-a instrainat ca si acela de Dumnezeu. Rautatea care stapaneste pe oameni, scrie Sfantul Grigorie de Nyssa, prin inselarea diavolului, omul de bunavoie a adus-o asupra sa, insusi facandu-se nascocitor al relelor,ne-aflandu-se vreun rau creat de Dumnezeu (...); omul este cel care, intr-un anume fel, a devenit facator si lucrator al raului". Astfel, raul nu este o creatie a lui Dumnezeu, ci a diavolului si a omului care conlucreaza cu acela; este un produs al vointei diabolice si al celei omenesti, care ar fi putut sa nu existe deloc daca diavolul nu s-ar fi intors impotriva lui Dumnezeu, si care ar fi ramas numai in el si in ceilalti ingeri cazuti daca omul n-ar fi primit sa-l urmeze. Dintru inceput raul exista ca posibilitate pentru libertatea omului; acest lucru era indispensabil pentru ca libertatea omului sa fie desavarsita. Daca omul n-ar fi putut face raul, n-ar fi fost cu adevarat liber. Numai ca simpla posibilitate raul constituia o conditie a libertatii omului; nu se cerea actualizarea acestei posibilitati, savarsirea lui efectiva. Dimpotriva, asa cum vom arata in continuare, savarsirea raului nu putea duce decat la caderea omului din desavarsirea sa initiala.

Nu numai ca raul este o nascocire, ci, mai mult, el este o fantasmagorie. Cele rele... au fost plasmuite prin gandurile omenesti", scrie Sfantul Atanasie. Sfintii Parinti spun ca raul nu are substanta, el este pur si simplu non-existenta. Aceasta nu inseamna ca el nu exista intr-un anume fel: el exista ca negatie. El este non-existenta intrucat este necunoastere, negare, respingere, uitare de Dumnezeu care este Fiinta prin excelenta, izvor a tot ce exista si adevarata existenta a tuturor celor ce sunt. Golindu-se de gandul la Dumnezeu, spune Sfantul Atanasie, s-au golit si de existenta". Lepadand cunoasterea de Dumnezeu, omul ajunge la o cunoastere care, necorespun-zand firii sale autentice, poate fi privita ca fictiune, un produs al imaginatiei sale, o fantasma. Oamenii, spune in continuare Sfantul Atanasie, respingand gandul binelui, au inceput sa gandeasca si s a-si nascoceasca cele ce nu sunt". Dumnezeu singur fiind fiinta cu adevarat si in mod absolut, dupa cum El insusi i-a descoperit lui Moise: Eu sunt Cel ce sunt" (Ies. 3, 14), omul care traieste in afara Lui nu poate cunoaste decat neantul. Stramban-du-se astfel si uitand ca este dupa chipul lui Dumnezeu cel bun, nu a mai vazut prin puterea din el pe Dumnezeu-Cuvantul, dupa care a fost facut. Si ajungand in afara de sine, nascoceste cele ce nu sunt si le da chip lor." Ne-maivazand chipul lui Dumnezeu din el, temei al fiintei sale, nici ratiunile" spirituale ale celor create, omul ramane in fata unei realitati golite de orice semnificatie. Cunoscandu-se pe sine si fapturile in afara lui Dumnezeu, el ajunge sa cunoasca neantul. Privind creatia ca lipsita de Dumnezeu, in timp ce, in realitate, El pretutindenea este si toate le plineste", omul ajunge sa delireze, facandu-si vadita nebunia: Zis-a cel nebun in inima sa: Nu este Dumnezeu !", spune Psalmistul (Ps. 13, 1). Si, desi cele nevazute ale Lui se vad de la facerea lumii, intelegandu-se din fapturi, adica vesnica Lui putere si dumnezeire" (Rom. I, 20), omul, avand ochii sufletului inchisi, ajunge sa nu mai cunoasca nimic, chiar atunci cand crede ca stie ceva, luand neantul pe care-l scruteaza cu mintea lui intunecata drept realitate. Caci precum atunci cand apare soarele si tot pamantul e luminat de lumina lui, cineva, inchizand ochii, isi naluceste intunericul fara sa fie intuneric si umbla ratacind in intuneric, cazand de multe ori si rostogolindu-se in gropi si socotind ca nu e lumina, ci intuneric, caci parandu-i-se ca vede nu vede nicidecum, tot asa si sufletul oamenilor, inchizandu-si ochii prin care poate vedea pe Dumnezeu, si-a nascocit cele rele, in care se misca, si nu stie ca nu face nimic, desi i se i pare ca face

ceva. Caci da un chip celor ce nu sunt si ceea ce s-a savarsit nu ramane cum s-a savarsit, ci, precum s-a stricat, asa si apare. Pentru ca sufletul a fost facut ca sa vada pe Dumnezeu si sa fie luminat de El. Dar in locul lui Dumnezeu, el a cautat cele stricacioase si intunericul".

Acest fel de cunoastere deliranta a omului pacatos se manifesta si intr-un alt fel. Departandu-se de Dumnezeu, omul priveste creaturile ca independente de Creatorul lor, caci el crede ca universul exista prin sine. Or, acest mod de cunoastere nu este decat pura imaginatie, iluzie, delir, de vreme ce tot ce exista prin Dumnezeu si pentru Dumnezeu exista; toate fiintele isi au sensul, valoarea si realitatea de la Dumnezeu, inceputul si sfarsitul, alfa si omega oricarei fapturi. Orice fiinta este prin natura ei legata de Dumnezeu, si a o privi in afara acestei legaturi ontologice inseamna a n-o cunoaste in mod real, ci a o cunoaste asa cum nu este. Aceasta lume pe care omul o priveste ca existand in afara lui Dumnezeu nu este decat o fantasma, o iluzie produsa de o minte care aiureaza. De aceea Sfantul Atanasie cel Mare, vorbind despre oamenii care privesc cele create fara a-si inalta mintea la Creatorul lor, spune: Acestia sunt tare nebuni si orbi. Caci cum ar fi cunoscut cladirea, sau corabia, sau lira, daca n-ar fi lucrat un mester de corabii, daca n-ar fi cladit un arhitect si daca n-ar fi armonizat-o un muzician ? Precum, deci, cel ce gandeste asa e nebun si dincolo de orice nebunie, la fel nu mi se par sanatosi la minte cei ce nu recunosc pe Dumnezeu si nu cred in Cuvantul (Ratiunea) Lui, Mantuitorul tuturor, Domnul nostru Iisus Hristos, prin care Tatal oranduieste si sustine si poarta de grija de toate".

Pierzand intelegerea legaturii finitelor cu Dumnezeu, si deci a caracterului lor relativ, omul, inevitabil, le priveste ca pe ceva absolut, ele ajungand sa uzurpe in mintea lui locul cuvenit lui Dumnezeu, pe Care-L neaga. Cultul creaturilor inlocuieste, pentru omul cazut, adoratia cuvenita Creatorului. Avem de-a face cu idolatrie nu numai in cazul formelor religioase organizate, in care creaturile sunt explicit definite ca zei, ci si de fiecare data cand omul acorda unei fiinte o finalitate, o valoare si un sens in sine, in loc ca acestea sa-i fie recunoscute ca venind de la Dumnezeu. Gasim idolatrie, de asemenea, in orice activitate, in orice efort dedicate unei fiinte luata in sine, iar nu lui Dumnezeu, prin mijlocirea ei. Avem de-a face cu o atitudine idolatra fata de o fiinta de fiecare data cand ea inceteaza de a mai fi transparenta pentru Dumnezeu, cand inceteaza de a-L revela, adica, altfel spus, de fiecare data cand omul nu mai sesizeaza ratiunile" ei spirituale si energiile dumnezeiesti prezente in ea, care definesc adevarata ei natura. Astfel inteleasa, fiinta il ascunde pe Dumnezeu, in loc sa-L descopere; intr-un anume fel se inchide in sine, in loc de a fi pentru om un fel de treapta, ajutandu-1 sa se inalte spre Creatorul ei. Si atunci omul ii atribuie unei creaturi, redusa la neant de nestiinta lui, slava pe care se cuvine s-o aduca, prin mijlocirea ei, lui Dumnezeu. Sfantul Pavel numeste aceasta nebunie: S-au ratacit in gandurile lor si inima lor cea nesocotita s-a intunecat. Zicand ca sunt intelepti, au ajuns nebuni. Si au schimbat slava lui Dumnezeu Celui nestricacios cu asemanarea chipului omului celui stricacios si al pasarilor si al celor cu patru picioare si al taratoarelor" (Rom. l, 21-23). Urmand invataturii Apostolului, toti Sfintii Parinti vad in idolatrie o forma de nebunie spirituala. Astfel, Sfantul Atanasie cel Mare scrie: Oamenii ajunsi fara de minte (nebuni) au nesocotit harul dat lor si prin aceasta au intors atat de mult spatele lui Dumnezeu si au tulburat atat de mult sufletul lor, incat... au uitat de cunostinta de Dumnezeu si si-au plasmuit zei in locul Lui - caci au faurit idoli in locul adevarului si au cinstit mai mult cele ce nu sunt, in locul lui Dumnezeu Cel ce este, slujind fapturii in locul Facatorului". Iar in alta parte spune: invatand oamenii sa nascoceasca pe seama lor rautatea, care nu este, si-au plasmuit si pe zeii care nu sunt (...) Pierzandu-si mintea... si uitand de cunostinta de Dumnezeu, folosindu-se de o ratiune fermecata, mai bine zis de o lipsa de ratiune, si-au inchipuit cele vazute ca sunt zei, pentru ca slaveau zidirea in locul Ziditorului (cf.

Rom. l, 25) si au indumnezeit lucrurile in locul cauzei lor, al Creatorului si Stapanului Dumnezeu". Si, putin mai sus, spune inca: Si neexistand nimeni afara de Sine (de Cuvant), ci si cerul si pamantul si toate cele din ele atarnand de El, totusi unii oameni fara minte, inlaturand cunostinta Lui si credinta in El, au cinstit cele ce nu sunt; si in loc de Dumnezeu au zeificat cele ce nu sunt..., patimind astfel un lucru nebunesc si plin de impietate".

Inchinandu-se creaturilor, in locul Creatorului, oamenii au schimbat adevarul lui Dumnezeu in minciuna" (Rom. 1, 25). Necunoscandu-L pe Dumnezeu, Adevarul insusi, adevarul oricarei fiinte si izvor a tot adevarul (In 1, 9, 17; 8, 32; 14, 17; 15, 26; 16, 13. Efes. 4, 21; 1 In 5, 6), omul s-a lipsit de orice posibilitate de cunoastere adevarata. El nu mai sesizeaza prin duhul sau realitatea in Duhul si, vazand astfel toate lucrurile deformate din pricina pacatului si a patimilor, el ajunge la o falsa intelegere a lor; pacatosii, spune Origen, nu vad cu ochii intelegatori, sanatosi si buni, ci cu cei numiti "minte trupeasca" (Col. 2, 18)"; crezand ca vede, este de fapt orb (Is 6, 9-10; In 9, 39; 2 Cor. 4, 4). Omul cazut traieste astfel intr-o lume falsificata, ireala, creata de el, necunoscand adevarata semnificatie a celor existente si nici raporturile dintre ele. Aceasta confuzie este sporita prin lucrarea Celui Rau, tatal minciunii (In 8, 44), care, cum spune Sfantul Ioan Gura de Aur, tulbura in chip nenorocit cugetul nostru si face sa rataceasca judecata noastra cu privire la dreapta pretuire a lucrurilor". El vede aici o forma de nebunie, spunand despre omul pacatos ca este cu adevarat lipsit de minte (...), necunoscand adevarata natura a lucrurilor".

Cum vedem, omul cazut, din pricina intelegerii sale devenita trupeasca, judeca lucrurile dupa aparenta lor sensibila, neintelegand ce sunt ele in esenta lor inteligibila, in fata mintii sale sta un fel de val care-l impiedica sa sesizeze ceea ce este dincolo de fenomene, adica dincolo de lucruri asa cum apar ele simturilor, ramanand intr-o permanenta iluzie. Iar acoperamant (val) este inselaciunea senzatiilor care leaga sufletul de suprafetele lucrurilor sensibile si impiedica trecerea lui la cele inteligibile". Socotind ca adevarate cele care ii par lui asa, introduce cea mai desavarsita confuzie in perceperea realitatii; el ia drept adevarat ceea ce este fals, socoteste raul bine, iar binele rau. Ceea ce este cel mai putin real, aparenta, o considera drept realitate deplina, iar ceea ce este cu adevarat real - realitatea spirituala, inteligibila si dumnezeiasca -, drept ceva mai putin real si chiar ceva ce nu exista deloc, in delirul sau, omul cazut vede totul de-a-ndoaselea, lumea lui este o lume cu susul in jos. Sunt mai lipsiti de minte decat magarii, pentru ca socotesc indoielnice cele ce sunt mai limpezi decat cele ce se vad", spune Sfantul Ioan Gura de Aur. Si voind sa-i aduca pe ascultatorii sai pe calea cunoasterii celei adevarate, el adauga: Daca spui ca trebuie sa crezi numai in ce vezi, iti voi spune si eu ca trebuie sa crezi mai mult in cele pe care nu le vezi decat in cele pe care le vezi. Par ciudate cuvintele mele, totusi sunt adevarate". La randul sau, Sfantul Macarie Egipteanul subliniaza rolul lucrarii diavolesti in aceasta confuzie si iluzie: Din cauza ca a incalcat porunca, (sufletul)... a ajuns jucaria puterilor potrivnice. Acestea 1-au scos din minti si au tocit inclinarea lui spre cele ceresti, incat el nu mai vede cele ce i-au facut si crede ca asa a fost de la inceput".

Pierzand intelegerea adevarata a realitatii, pe care o avea in Duhul Sfant, dar simtind in continuare setea de a cunoaste, omul cazut ajunge nu la o alta unica cunoastere, ci la o multime de cunostinte, corespunzatoare multitudinii de aparente printre care se misca. Sfantul Marcu Ascetul spune astfel ca necunoasterea si uitarea de Dumnezeu tulbura sufletul printr-o grozava si nestatornica curiozitate". Dar cunostintele pe care le capata in acest fel sunt numai partiale, schimbatoare, diferite, chiar opuse, ca si realitatile fenomenale cunoscute. Prin aceste substitute ale cunoasterii, omul nu face decat sa claseze cele aparente, care nu au in sine nici urma de obiectivitate, de vreme ce sunt definite de o minte neputincioasa si deformanta.

Cunoasterea rationala, care incearca sa unifice cunostintele, depasind formele aleatorii ale perceptiei sensibile, nu poate face aceasta decat in mod artificial, dupa cum am mai spus, din pricina conventiilor pe care si le-a stabilit ea insasi si care sunt, deci, cu totul relative. Diversele cunostinte ale omului nu sunt astfel decat proiectii iluzorii ale constiintei sale decazute, si acolo unde pare ca s-a atins o anumita obiectivitate sau s-a ajuns la un adevar - ca in cazul cunoasterii stiintifice -, aceasta obiectivitate si acest adevar reprezinta doar un acord provizoriu al unor constiinte care opereaza cu acelasi tip de proiectie si care, intr-un anume fel, au ajuns sa se inteleaga, in decaderea care lor comuna. Aceasta proiectie poate, de altfel, sa varieze potrivit valorilor la care se raporteaza aceste constiinte si scopurilor pe care ele le urmaresc. Nici cunostintele stiintifice nu sunt neutre, ci, cum subliniaza Sfantul Grigorie Palama -care se intalneste in aceasta privinta cu reflectiile epistemologice cele mai moderne -, ele stau in legatura cu scopurile oamenilor, isi iau forma dupa gandirea celor care se folosesc de ele si se schimba cu usurinta dupa punctul de vedere al celor care le detin".

Aceasta este cu atat mai adevarat cu cat cunostintele omului nu vin numai sa umple vidul intelectual creat prin pierderea modului de cunoastere spiritual, ci au si scopul de a-i satisface nevoile, cel mai adesea de ordin material, si care, cele mai multe, sunt dictate de patimi. Cand cunoasterea urmeaza poftelor trupesti, ea aduna aceste moduri: bogatia, slava desarta, podoaba, tihna trupului, cautarea sarguitoare a intelepciunii rationale, care e potrivita cu carmuirea lumii acesteia si din care tasnesc noutatile nascocirilor, a mestesugurilor si a invataturilor si celelalte care incununeaza trupul in lumea aceasta vazuta".

Toate acestea ii pot oferi omului iluzia unei veritabile cunoasteri si, aparent, ii pot umple golul pe care il resimte, insa ele nu-i sunt de nici un folos temeinic, pentru ca nu-si poate implini prin ele adevaratul sau destin, care este indumnezeirea lui. Cunoasterea trupeasca, spune Sfantul Isaac Sirul, se numeste cunostinta desarta, intrucat este goala de orice grija de Dumnezeu si aduce o neputinta rationala in cugetare, punand-o sub stapanirea trupului. Grija ei este cu totul in lumea aceasta". Nespunand nimic despre Dumnezeu, ea nu spune nimic esential nici despre om, nici despre creaturile de care acesta este raspunzator din punct de vedere spiritual. Aceasta cunoastere, spune Sfantul Simeon Noul Teolog, este cu adevarat o necunoastere a oricarui lucru bun".

Capitolul urmator
*Patologia dorintei si a placerii*

## 2. Patologia dorintei si a placerii

### a) Devierea dorintei si pervertirea placerii

Omul a fost creat in vederea unirii cu Dumnezeu. Facultatea poftitoare a fost sadita in firea sa pentru a putea sa-L doreasca pe Dumnezeu, sa tinda spre inaltarea la El si spre unirea cu El. Aceasta constituie folosirea fireasca a acestei facultati, potrivit naturii ei, si care o pastreaza sanatoasa. "Daca ochiul a fost facut anume ca sa caute lumina si sa se sature de ea, iar urechea pentru sunete si toate celelalte dupa rostul

lor, atunci dorinta sufletului se implineste numai cand il afla pe Dumnezeu", spune Sfantul Nicolae Cabasila.

Unirea cu El este pentru om, potrivit scopului naturii sale insesi, tot ce poate fi mai vrednic de dorit: "incununarea tuturor celor dorite, spune Sfantul Vasile cel Mare, este indumnezeirea".

De orice dorinta este legata o placere; din indreptarea fireasca a dorintei sale spre Dumnezeu, omul primeste o bucurie duhovniceasca de nespus. "Zidind firea omeneasca, invata Sfantul Maxim Marturisitorul, Dumnezeu a dat mintii ei o anumita capacitate de placere, prin care sa se poata bucura in chip tainic de El". "Aceasta placere dumnezeiasca si preafericita" este pentru om suprema bucurie, caci prin impartasirea din viata lui Dumnezeu Cel nemarginit, omul primeste o placere nemarginita - numita de Hristos "bucurie deplina" (In 15, II) -, pe care n-ar putea-o dobandi in alt fel, pentru ca orice este in afara lui Dumnezeu, fiind marginit, nu poate produce decat o placere neindestulatoare si marginita. Tot asa, Sfantul Maxim spune ca nu exista decat o singura bucurie, "unirea sufletului cu Cuvantul", si o unica placere, "dobandirea celor dumnezeiesti".

Adam in starea sa originara, care, o spunem inca o data, era starea fireasca a intregii umanitati, nu dorea nimic altceva decat pe Dumnezeu, indrep-tandu-si spre El "toata puterea lui de iubire" si de la El avandu-si desfatarea, bucuria, fericirea. Singur Dumnezeu era pentru om izvorul placerilor: "Numai in El isi afla omul desfatarea", spune Sfantul Grigorie de Nyssa; in Rai, omul nu cunostea placerile "amestecate", spune tot el in alta parte, ci "binefacerea cea una a omului era bucuria de Binele cel desavarsit". Altfel spus, la inceput omul nu cunostea placerea legata de simturi. "Dumnezeu, care a zidit firea omeneasca, nu a creat impreuna cu ea placerea... din simtire", spune Sfantul Maxim.

Diavolul, pizmuindu-l pe om pentru bucuria duhovniceasca care-i era menita, l-a indemnat cu viclenie sa-si mute dorinta de la Dumnezeu si s-o indrepte spre cele necuvenite, lucru de care Dumnezeu, prin porunca Sa, voise sa-l fereasca. "Diavolul, spune Sfantul Maxim Marturisitorul, prin amagire, l-a convins pe om sa-si mute dorinta sufletului de la ceea ce este ingaduit la ceea ce este oprit si sa se abata spre calcarea poruncii dumnezeiesti". Omul a fost astfel ispitit de diavol spre placeri care ii erau necunoscute inca, dar care erau mai apropiate si mai lesne de dobandit decat placerile spirituale spre care il indemna firea sa, si de care nu se impartasea inca decat in parte, urmand sa intre in stapanirea lor deplina la capatul cresterii sale duhovnicesti. Placerile pe care i le punea inainte Cel Rau erau legate de dorirea celor sensibile, pe care omul in starea cea dintai nu le cunostea ca atare.

Adam era menit sa se bucure si de realitatile sensibile (cf. Fac. 2, 16),dar in chip spiritual, adica in Dumnezeu, prin intermediul "ratiunilor" lor spirituale, logoi. Sfantul Maxim invata ca Dumnezeu, "l-a introdus intre fapturi ca cel din urma pe om", "care este peste toate", "ca un laborator ce tine si leaga toate la un loc", "ca o legatura naturala ce mijloceste prin partile sale intre extremitatile universului si aduce in sine la unitate cele despartite dupa fire printr-o mare distanta". Dumnezeu a randuit ca omul "sa faca aratata prin sine marea taina a tintei dumnezeiesti: unirea armonioasa a extremitatilor din fapturi intre ele, unire ce inainteaza in sus si pe rand de la cele imediate la cele mai indepartate si de la cele mai de jos la cele mai inalte, sfar-sindu-se in Dumnezeu". El trebuia ca, prin cunoasterea si contemplarea ratiunilor (logoi) din lucruri si prin iubire, sa unifice creatia sensibila, iar apoi sa uneasca cele sensibile cu cele inteligibile.

Dar Adam, printr-o rea folosire a libertatii sale, s-a abatut de la acest tel, care in final l-ar fi dus la unirea cu Dumnezeu, pe el si intreaga creatie unificata in el; si-a pervertit astfel propria natura: "Dupa ce a fost creat, omul... s-a miscat, de bunavoie, contrar firii si fara de minte , abuzand de puterea naturala data lui prin creatie spre unirea celor despartite, ca mai vartos sa desparta cele unite". Adam a inceput sa priveasca si sa doreasca creaturile, vrand sa se bucure de ele in sine si numai pentru sine, in mod egoist, adica in afara lui Dumnezeu; sau, cum zice Sfantul Maxim, "incercand sa dobandeasca, cum nu trebuia, cele ale lui Dumnezeu, fara Dumnezeu si inainte de Dumnezeu, si nu dupa Dumnezeu". Astfel el a inlocuit dorinta si placerea de ordin duhovnicesc, conforme firii sale, cu o dorinta si o placere trupesti, potrivnice firii. "Placerea pe care a ajuns omul s-o cunoasca prin inselaciunea diavolului i s-a facut pricina caderii", spune Sfantul Grigorie de Nyssa. Iar Sfantul Chiril de Scythopolis spune si el: "in locul frumusetii inteligibile, Adam a ales ceea ce a parut desfatator pentru ochii sai trupesti".Explicand acest proces, Sfantul Maxim arata ca "lipindu-se de cele stricacioase, intorcand spre materie dorinta lui cea dupa fire", prin dulceata placerilor trupesti, si-a indepartat mintea de la intelegerea dumnezeiasca a celor inteligibile, care ii era proprie dupa fire.

Incetand de a-L mai dori si iubi pe Dumnezeu, omul a inceput sa se iubeasca pe sine - iubire pe care Sfintii Parinti, si mai ales Sfantul Maxim Marturisitorul, o numesc filautie  - si realitatea sensibila, scotand de aici inainte din sine si din aceasta, in principal prin mijlocirea simturilor, deci a trupului, placerile si desfatarea. "Oamenii, spune Sfantul Atanasie cel Mare, nesocotind cele bune si lenevindu-se cu intelegerea, au cautat mai vartos cele mai apropiate de ei. Iar mai aproape le-au fost trupul si simturile acestuia. De aceea si-au despartit mintea lor de cele inteligibile si au inceput sa se priveasca pe ei insisi. Iar privindu-se pe ei insisi si cunoscandu-si trupul si celelalte lucruri sensibile si lasandu-se amagiti de ele, au cazut in poftele lor, alegand cele ale lor in locul contemplarii lui Dumnezeu".

Aceasta abatere a doririi lui Dumnezeu, sadita in firea omeneasca, aceasta deviere a puterii poftitoare a omului, care-1 indeparteaza de Dumnezeu, spre care era in chip firesc indreptata, ducandu-l, contrar firii sau ratiunii spre o realitate sensibila luata in sine constituie o pervertire, o denaturare, o imbolnavire a acestei facultati, care afecteaza, dupa cum vom vedea, intreaga natura omeneasca, intr-adevar, spune Sfantul Maxim, "raul este abaterea lucrarii puterilor (facultatilor) sadite in fire de la scopul lor, si nimic altceva. Sau, iarasi, raul este miscarea nesocotita a puterilor naturale spre altceva decat scopul lor, in urma unei judecati gresite. Iar scop numesc Cauza celor ce sunt, dupa care se doresc in chip firesc toate". Corelativ, placerea dupa simturi apare ca "lucrarea sufletului contrara firii", care "nu poate avea alt inceput al nasterii ei decat abaterea sufletului de la cele conforme firii sale". De aceea Parintii vorbesc deseori despre "boala poftei" si considera iubirea de placere ca pe cea dintai si cea mai mare boala sufleteasca a omului cazut.

Ajunsi aici, ne putem intreba care este, in fond, cauza caderii omului: faptul ca omul si-a indreptat dorinta spre realitatea sensibila l-a instrainat de Dumnezeu sau indepartarea de Dumnezeu l-a manat spre aceasta ? Sfintii Parinti socotesc ca cea dintai, aratand ca, din pricina starii de copilarie pe care o avea la inceput in Rai, omul a ascultat indemnul Celui Rau de a-si insusi "bunuri" mai usor de dobandit si mai la indemana lui, cum am vazut, putin mai sus, ca spune Sfantul Atanasie. Sfantul Maxim Marturisitorul adopta si el o pozitie asemanatoare: "Vicleanul, acoperindu-si de cele mai multe ori pizma sub chipul bunavointei si induplecand cu viclenie pe om sa-si miste dorinta spre altceva din cele ce sunt, si nu spre cauza, a sadit in el necunostinta cauzei".

Dar ne putem opri si asupra celuilalt punct de vedere. Exista, intr-adevar, o interactiune a acestor doua cauze, o dialectica pe care o indica Sfantul Maxim in alt pasaj, in care descrie procesul caderii omului si unde se vede cum dorirea celor sensibile si a placerii adusa de ele, pe de o parte, si uitarea de Dumnezeu, pe de alta, dar si iubirea egoista de sine, se sporesc una pe alta, se conditioneaza si se intaresc in mod reciproc: "Cu cat se ingrijea omul mai mult de cunostinta celor vazute prin simtire, cu atat isi strangea in jurul sau mai tare nestiinta de Dumnezeu. Si cu cat isi strangea mai mult legaturile ne-stimtei, cu atat se lipea mai mult de experienta gustarii prin simtire a bunurilor materiale cunoscute. Dar cu cat se umplea mai mult de aceasta experienta, cu atat se aprindea mai mult patima iubirii trupesti de sine, care se nastea din ea. Si cu cat se ingrijea mai mult de patima iubirii trupesti de sine (filautia), cu atat nascocea mai multe moduri de producere a placerii, care este rodul si tinta iubirii trupesti de sine".

Multiplele forme ale dorintei prin care omul cazut cauta diferite moduri de obtinere a desfatarii simturilor, careia isi dedica de acum inainte existenta, dar si mijloacele prin care incearca, psihologic si fizic, sa indeparteze durerea care, cum vom vedea, urmeaza placerii, constituie patimile, care apar astfel ca nascociri ale omului in scopul implinirii noilor sale nevoi. Dorind ca "iubirea trupeasca de sine sa aiba unita cu ea numai placerea, ramanand neincercata de durere..., asa s-a strecurat marea si nenumarata multime a patimilor stricacioase in viata oamenilor", scrie Sfantul Maxim, adaugand mai departe: "Cautand placerea din pricina iubirii trupesti de noi insine si stra-duindu-ne sa fugim de durere din aceeasi pricina, nascocim surse neinchipuite de patimi facatoare de stricaciune (...); iubirea fata de partea lui vazuta, adica fata de trup, il sileste ca pe un rob, prin pofta de placere si frica de durere, sa nascoceasca multe forme ale patimilor, dupa cum se nimeresc timpurile si lucrurile si dupa cum il indeamna modul lui de a fi".

**b) Iconomia dorintei**

Dorintele spirituale, care se inmanuncheaza in dorirea lui Dumnezeu, si dorintele legate de simturi, "carnale", nu constituie, cum am putea crede la o prima abordare, doua feluri de dorinti, diferite prin obarsia lor: in fiinta omului nu exista decat o unica putere de a dori. La omul pe care l-am definit ca normal (Adam inainte de cadere, sfantul, omul restaurat in Iisus Hristos), aceasta putere doritoare, potrivit naturii sale, este in intregime indreptata spre Dumnezeu, "obiectul" firesc si normal al dorintei omenesti.

Dorintele legate de simturi care apar la omul cazut si pacatos, in natura lor profunda, nu sunt altceva decat aceasta dorinta, care, abatuta de la telul ei firesc, s-a intors contra propriei firi, divizandu-se potrivit realitatii sensibile, caracterizata prin multiplicitate, spre care s-a indreptat.

Astfel, toate dorintele omului cazut apar din aceasta decadere si reorientare patologica a dorintei firesti initiale dupa Dumnezeu, prin intoarcerea ei contra firii, prin pervertirea ei. Ele sunt simple succedanee, iar placerea sensibila pe care omul o dobandeste in acest fel nu este decat un simulacru al desfatarii spirituale si al adevaratului bine. O multime de invataturi patristice vin in sprijinul acestei idei. Prin alipirea de trup, spune Sfantul Maxim, "iubirea datorata de noi numai lui Dumnezeu se imparte". Origen, aratand cele doua directii divergente in care poate merge aceasta unica facultate de a iubi existenta in om, scrie inca si mai precis: "Una dintre manifestarile sufletului este dragostea, pe care noi o folosim bine pentru a iubi atunci cand iubim intelepciunea si virtutea; insa cand iubirea noastra coboara la fapte mai putin bune, atunci carnea si sangele sunt cele pe care le iubim". Avva Isaia, la randul

sau, spune:"Dorirea cea dupa fire este dorirea mintii si nu este fara dorirea lui Dumnezeu; precum nu e nici iubirea celor conforme firii. De aceea s-a numit Daniel "barbatul doririlor" (Dan. 9, 23). Vrajmasul a schimbat aceasta dorire in poftirea urata a toata necuratia". Sfantul Grigorie de Nyssa este la fel de explicit atunci cand vorbeste despre cei care "dupa ce si-au intors toata puterea de a iubi si au mutat elanul mintii de la realitatile dumnezeiesti spre lucruri pamantesti si josnice, au lasat tarina sufletului lor prada patimilor; si asa au incetat sa se mai inalte spre cele ceresti, iar dorirea (de Dumnezeu si a celor ceresti), aproape secatuita, abatuta din drumul ei, s-a indreptat spre patimi". Tot el vorbeste, in alt loc, despre omul care "rapind ca un fur iubirea datorata numai lui Dumnezeu, o risipeste in pofte omenesti". Si inca: "Sa ne inaltam deasupra celor care atrag poftele omenesti, care, desi de rand, stricacioase si trecatoare, sunt socotite frumoase, si de aceea vrednice de ravnit si de mult pret, si sa nu ne risipim nebuneste cu ele puterea noastra de a iubi".

O caracteristica esentiala a acestei facultati a omului, care dovedeste ca nu se poate vorbi decat despre o unica dorinta, este faptul ca ea nu se poate indrepta si spre Dumnezeu, si spre realitatea sensibila. "Nu vom afla intr-o inima mai multe patimi, spune Sfantul loan Gura de Aur, caci se alunga una pe alta. Si fiind inima impartita intre ele, devine slaba, patima cea mai tare su-punandu-le pe toate". Iar Sfantul Isaac Sirul arata ca: "nu poate cineva dobandi dragostea de Dumnezeu o data cu poftirea lumii". "Nu sta in firea

puterii noastre iubitoare, spune limpede Sfantul Grigorie de Nyssa, sa slujeasca in acelasi timp desfatarilor trupesti si unirii spirituale". "Caci, explica el mai departe, ochiul nu poate vedea deodata doua lucruri, ci numai daca le priveste pe rand pe fiecare dintre ele; nici limba nu ar putea sa slujeasca unor graiuri diferite, rostind in aceeasi clipa cuvinte evreiesti si cuvinte grecesti; nici urechea nu poate asculta in acelasi timp istorisirea unor intamplari oarecare si cuvantul celui care da invatatura". Sa amintim aici si cele spuse de Apostolul Pavel: "Trupul pofteste impotriva duhului, iar duhul, impotriva trupului; caci acestea se impotrivesc unul altuia, ca sa nu faceti cele ce ati voi" (Gal. 5, 17). Sau cum a spus insusi Hristos: "Nimeni nu poate sa slujeasca la doi domni, caci sau pe unul il va uri si pe celalalt il va iubi, sau de unul se va lipi si pe celalalt il va dispretui" (Mt 6, 24; Le 16, 13).

Astfel, indreptandu-si dorinta spre ceva, prin chiar acest fapt omul o indeparteaza de altceva. "Grija de una duce neaparat la lepadarea celeilalte", spune Sfantul Grigorie de Nyssa.156 De aici reiese ca, cu cat omul doreste si iubeste mai mult cele ale lumii, cu atat mai putin il doreste si il iubeste pe Dumnezeu. "De asta dragostea noastra de Hristos este mai slaba, pentru ca ne irosim toata puterea dragostei noastre in dragostea de cele lumesti". Cel care nu-si indreapta toata dorinta sa spre Dumnezeu, in chip necesar va dori fapturile si va iubi lumea:"La cel care nu stie sa umble pe calea duhovniceasca (...) toata preocuparea lui se misca numai in jurul trupului", scrie Sfantul Maxim Marturisitorul. Iar Sfantul Grigorie Palama constata ca omul care nu-L iubeste pe Dumnezeu din tot sufletul sau si din toata inima sa "alearga incoace si incolo prin lume, irosindu-si de dragul ei cea mai mare parte a iubirii sau chiar toata iubirea de care este in stare inima lui". Si invers, cel care isi indreapta toata dorinta spre iubirea sincera a lui Dumnezeu, nu poate dori vreun lucru omenesc si nu cunoaste dorinte patimase, caci si-a indreptat spre El si spre realitatile spirituale toata puterea iubirii sale."in Duhul sa umblati si sa nu impliniti pofta trupului" (Gal. 5, 16), invata Apostolul Pavel, iar Sfantul Diadoh al Foticeei se intreaba: "Ce pofta va mai avea de bunatatile lumii cel ce e hranit de dragostea dumnezeiasca ?". "La cei care si-au inaltat mintea la Dumnezeu si sufletul l-au aprins cu iubirea Lui, trupul nu mai pofteste cele ce se impotrivesc duhului", spune, in acelasi sens, Sfantul Grigorie Palama. La randul sau, Sfantul Simeon Noul Teolog scrie: "Sufletul unit prin iubire cu

Dumnezeu nu poate sa fie tarat spre poftele si dorintele trupului si nici spre alte pofte ale lucrurilor si patimilor vazute sau nevazute. Fiindca pornirea inimii lui sau mai degraba toata inclinarea vointei lui e legata de dulcea iubire a lui Dumnezeu. Deci aceasta fiind legata, precum spuneam, de Facatorul ei, cum, spune-mi, se va putea aprinde trupul sau in general sa-si implineasca poftele ei ? Nicidecum".

Faptul ca dorinta, deviata de la unul dintre cele doua domenii - spiritual sau sensibil/trupesc - spre care s-ar fi indreptat, se misca in mod necesar spre domeniul opus, se explica prin caracterul mobil al sufletului, prin faptul ca omul nu inceteaza sa doreasca ceva si, deci, daca isi retrage dorinta de la un lucru spre care o indrepta pana arunci, el simte imediat nevoia de a gasi un altul spre care sa si-o indrepte. Sfantul Nichita Stithatul spune: "Fiindca sufletul este schimbator din fire, el este supus schimbarii; daca el paraseste sarguinta spre cele dumnezeiesti, cade in grija de cele pamantesti". Acelasi argument il foloseste si Sfantul Atanasie atunci cand vorbeste despre caderea omului in Rai: "Caci firea, fiind usor miscatoare, nu inceteaza de a se misca, chiar daca se intoarce de la cele bune. Dar ea nu se mai misca pe calea virtutii, nici ca sa vada pe Dumnezeu, ci, gandind la cele ce nu sunt, preface ceea ce este in puterea ei, folosindu-se rau de aceasta pentru poftele ce le-a nascocit, dat fiind ca a fost creata si cu voie libera. Caci, precum poate inclina spre cele bune, asa poate sa se si intoarca de la cele bune. Iar intorcandu-se de la bine, se gandeste numaidecat la cele potrivnice. Caci nu poate sa nu se miste deloc, fiind prin fire usor miscatoare".

Atunci cand vom studia, in capitolul urmator, diferitele patimi, vom vedea ca exista o iconomie a dorintei nu numai in acest plan vertical pe care l-am evocat aici - in care dorinta se misca fie spre realitatile spirituale, fie spre cele sensibile, trebuind sa se indeparteze de unele atunci cand se indreapta spre cele opuse -, ci si unul orizontal, in care dorinta omului se misca printre diferitele obiecte ale patimilor si unde, la fel, lasandu-se prada unora, le paraseste pe altele.

**c) Patologia dorintei si a placerii, la omul cazut**

Vorbind despre dorinta pervertita a omului cazut, Sfantul Vasile cel Mare scrie: "Pofta este o boala a sufletului". Si putem spune ca este asa, din multe privinte.

Mutandu-si dorinta de la Dumnezeu, Care era telul ei firesc, propriu, normal, spre sine insusi si spre cele sensibile, si aflandu-si in ele desfatarea, in afara lui Dumnezeu, omul a folosit-o in chip necuvenit, nemdrumand-o conform firii ei, ci actionand contra firii. Supunand simturilor puterea sa fireasca de a dori, omul "si-a vazut placerea miscandu-se potrivnic firii, spre lucrurile sensibile, prin mijlocirea simturilor", ne spune Sfantul Maxim Marturisitorul. Iar la Sfantul Nichita Stithatul gasim scris: "Daca omul doreste bunurile cele statornice daruite de Dumnezeu si care sunt vesnice (...), atunci el se misca potrivit firii"; "daca insa hraneste in sufletul sau dorinte indreptate spre cele materiale, intoarse spre cele pieritoare si care nu pot dainui (...), atunci el se misca intr-un mod lipsit de ratiune impotriva firii". "Lipsit de ratiune" inseamna contrar ratiunii, ratiune care, in ultima analiza, in lumina invataturii patristice, inseamna conformitate cu Logosul, Cuvantul. Altfel spus, indepartandu-si dorinta de Hristos, omul aiureaza, purtandu-se ca un smintit, nebuneste. De aceea Sfantul Maxim vorbeste despre "nebunia mintii, care-si misca, potrivnic firii, dorinta spre lucrurile sensibile".

Dorinta ratacita a omului il face sa traiasca intr-o lume pe dos, in care valorile sunt rasturnate, in care lucrurile si-au pierdut ordinea si adevaratele proportii: "pofta face mai iubite decat Cauza si Fiinta cea unica si singura vrednica de dorit (...) cele de

dupa ea"; omul ajunge sa priveasca cu teama cele vrednice de dorit si sa le respinga, ingrijindu-se de cele nevrednice, constata Sfantul Maxim. Omul cazut ajunge astfel sa traiasca intr-un mod cu totul delirant.

Iar aceasta cu atat mai mult cu cat, pierzand intelegerea adevaratului Dumnezeu, el ajunge, prin aceasta reorientare a dorintei sale si prin descoperirea de noi desfatari, sa absolutizeze dorintele si placerile sensibile si, prin ele, obiectele pasiunilor sale, pe care le asaza in locul lui Dumnezeu, asa cum arata Sfantul Maxim: "impartasindu-se deci omul fara masura de aceasta numai prin simtire, asemenea dobitoacelor necuvantatoare, si afland prin experienta ca impartasirea de cele sensibile sustine firea lui trupeasca si vazuta, a parasit frumusetea dumnezeiasca menita sa alcatuiasca podoaba lui spirituala si a socotit zidirea vazuta drept Dumnezeu, indumnezeind-o datorita faptului ca e de trebuinta pentru sustinerea trupului". Atunci omul isi face din realitatile sensibile o multime de false zeitati, idoli, care sunt din aceeasi plamada cu dorintele lui pervertite si pe masura lor.

In relatiile sale cu creaturile, omul nu-L mai are in vedere pe Dumnezeu, ci propria sa placere, iar singura lui norma sunt propriile pofte. El nu mai priveste creaturile in functie de logoi lor - "ratiunile duhovnicesti" -, ci le considera ca importante sau valoroase numai in masura in care le doreste si in functie de intensitatea placerii pe care ele i-o ofera. Astfel lumea devine pentru om proiectia fantasmatica a dorintelor sale, iar creaturile, simple mijloace de satisfacere a patimilor lui, instrumente de desfatare a simturilor. Relatiile omului cu celelalte fapturi si cu semenii sunt cu totul strambate, pentru ca acestia, pierzandu-si pentru el valoarea spirituala, ajung simple obiecte de care se foloseste pentru a-si satisface nenumaratele patimi. Raporturile dintre fiintele omenesti devin, in fond, raporturi intre obiecte supuse predate capriciilor, dorintelor si placerilor simturilor.

Manat de dorinta lui pervertita, omul cauta intotdeauna intr-o directie gresita binele propriu, si binele in general, si defineste cu constanta in mod gresit binele. Iubindu-L pe Dumnezeu, omul iubea adevaratul Bine si pe toate le judeca numai in functie de El. Necunoscandu-L decat pe Dumnezeu si nedorindu-L decat pe El, omul respingea raul. Prin pacat, el gusta din rodul pomului cunostintei binelui si a raului; dorind desfatarea cu cele sensibile, el paraseste Binele absolut si unic, experiaza raul si inaugureaza un mod de existenta in care, pentru el, binele si raul ajung sa se confunde. "Mancand din pomul neascultarii, (omul) incerca in simtire cunostinta binelui si raului amestecate in el", spune Sfantul Maxim. in constiinta omului cazut, raul nu mai este privit ca rau, ci foarte adesea este socotit bine. in starea de pacatosenie, placerea devine criteriul binelui; cunoasterea binelui si raului pe care au dobandit-o oamenii prin pacat nu mai este cu adevarat cunoasterea si discernamantul pe care le aveau atunci cand cunosteau adevaratul Bine si respingeau raul, ci mai curand, dupa cum remarca Sfantul Grigorie de Nyssa, "inclinarea... spre ceva ce-ti sta la inima". Omul poate astfel numi si cauta ca bun ceea ce este placut, pentru simplul motiv ca-i place, chiar daca, in mod obiectiv, acesta este pentru el daunator; si, tot asa, el poate sa fuga, ca de ceva rau, de ceea ce este, in chip obiectiv, bun, pentru ca ii produce, in planul sensibilitatii, neplacere. Binele si raul sunt astfel definite in mod subiectiv, pornind de la dorintele sensibile si in functie de placerea urmarita, creandu-se o confuzie permanenta intre ceea ce omului ii apare, potrivit dorintei sale pervertite, a fi bine, si binele real si autentic. Astfel, Sfantul Grigorie Palama scrie: "Cel cucerit si purtat de poftele cele rele pofteste cele ce i se par lui bune, dar arata prin fapte ca nu cunoaste ceea ce este cu adevarat bun; de asemenea, cel stapanit de manie se razboieste cu cel ce se impotriveste celor ce i se par lui bune si frumoase; si, simplu graind, tot cel ce staruieste intr-o viata rea, staruieste intr-una ce i se pare lui buna, dar nu intr-una care e cu adevarat buna". Expresia folosita de Sfanta Scriptura, "cunostinta binelui si

raului", pentru a desemna aceasta noua aptitudine a omului, dobandita in urma pacatului, arata, dupa Sfantul Grigorie de Nyssa, tocmai aceasta confundare a binelui aparent, spre care se indreapta dorinta omului, cu adevaratul bine: "Asadar, deoarece multi socotesc ca fericirea este legata de placerile simturilor si atat binele adevarat, cat si cel parut poarta acelasi nume, de aceea dorinta ce s-a trezit dupa rau si dupa bine a fost numita si ea de catre Scriptura "cunostinta binelui si raului", intelegandu-se prin aceasta ca ar fi vorba de o cunoastere dubla si amestecata".

Aceasta stare in care omul confunda raul si binele, luandu-l pe unul drept celalalt, poate fi privita ca o forma de delir, ceea ce, in felul sau, spune si Sfantul Atanasie: "Socotind ca placerea este un bine, s-a folosit rau de numele binelui amagindu-se si socotind ca insasi placerea e binele adevarat. E ca si cand cineva, iesit din minti, are cere o sulita si ar folosi-o impotriva celor pe care-i intalneste, socotind ca aceasta este o fapta inteleapta". Sfantul Grigorie de Nyssa afirma adesea ca omul este in aceasta situatie victima unei amagiri, a unei adevarate iluzii. Lucrurile care sunt pentru noi prilejuri de pacat la inceput par vrednice de dorit, altfel: "cum s-ar afunda... prins de aceasta momeala, daca n-ar fi considerat placerea ca ceva bun si vrednic de gustat ?", se intreaba Sfantul Parinte. "Raul a fost infatisat in chip invaluit sub doua aspecte, pe de o parte ascunzand, printr-o cursa vicleana, piei-rea omului, in vreme ce, pe de alta parte, el poarta la aratare chipului binelui." Cel care produce aceasta iluzie este diavolul: "Lasandu-se, asadar, inselat de dorul dupa adevaratul bine, cugetul a dat peste ceea ce de fapt nu exista. Sedus de sfetnicul si de nascocitorul rautatii, omul s-a lasat convins ca binele e tocmai opusul lui". Cel Rau este prezentat ca un iluzionist sarlatan care literalmente il farmeca pe omul care se lasa in voia lui, laudand si facand "atractiva infatisarea exterioara, spre a trezi farmecul unei dorinte senzuale".

Omul, supus acestei iluzii, se misca intr-o lume a aparentelor, nevazand nimic altceva decat realitatea sensibila, singura pe care i-o arata dorinta sa pervertita, si crede ca in afara de ea nu exista un alt bine: "Sufletul omenesc... privind numai la cele de fata si la slava lor, a socotit ca nu mai exista nimic altceva afara de cele vazute si ca numai cele vremelnice si cele trupesti sunt bune". Aceasta restrangere a realitatii la o parte a ei si viziunea deformata care rezulta de aici apar si ele ca o stare de delir, instituita de dorinta pervertita, cu atat mai mult cu cat omul, dorind creaturile dupa aparentele lor si in afara lui Dumnezeu si socotind ca se bucura de ele, doreste si se bucura de o fantasma, se alipeste de ceva care, asa cum am aratat deja, nici nu exista in realitate.

Pervertirea facultatii poftitoare mai are, pentru oameni, si alte urmari, deosebit de grave. "Asa a devenit viata noastra plina de suspine". Ei incep sa divinizeze insesi "patimile cele rusinoase, pe care Dumnezeu i-a oprit nici macar a le gandi", "cinstind, cum spune Sfantul Maxim, pricinile care pierd (viata) si nascocind si cultivand prilejurile coruperii sale, datorita ne-stiintei" Prin dorintele sale contrare firii, omul cazut ajunge sa se autodistruga. "Asa s-a taiat firea cea unica in nenumarate particele, si noi, cei ce suntem de aceeasi fire, ne mancam unii pe altii ca reptilele si fiarele". Prin placerea sensibila, omul isi invenineaza sufletul, scrie el in alta parte."Sufletul este mistuit de focul placerilor trupesti", spune Marcu Ascetul.

Sfantul Grigorie de Nyssa, in ceea ce-l priveste, afirma ca "ceea ce pune stapanire pe vointa noastra si o trage de la bine la rau e intr-adevar o neputinta, o slabiciune", o boala a firii noastre, intr-adevar, intorcandu-si dorinta de la Dumnezeu si predandu-se simtirii, omul nu si-a pervertit numai puterea poftitoare, ci si-a tulburat intreaga fiinta, toate facultatile sale manifestan-du-se anapoda si fara nici o randuiala, cu totul la intamplare, ingrijindu-se numai de cele nevrednice de dorit, omul, remarca Sfantul

Maxim, "isi preschimba dispozitia sufletului deodata cu cele ce se imprastie, ca pe una ce se rostogoleste impreuna cu cele ce curg si nu intelege ca se pierde, din pricina totalei orbiri a sufletului fata de adevar".

Una dintre cele mai grave tulburari pe care o are omul de indurat este dezordinea facultatilor sale. Sfantul Maxim spune ca vitelul de aur, care simbolizeaza realitatea sensibila ridicata la rangul de idol, reprezinta in acelasi timp "amestecarea si confuzia puterilor naturale intreolalta"; sau mai curand, spune el, "impreunarea lor patimasa si nesocotita, care da nastere lucrarii nesocotite a patimilor contra firii".

Efectele schimbarii sensului dorintei le resimte in primul rand mintea omului. Despre patologia ei am vorbit in capitolul precedent. Sa semnalam aici numai faptul ca, orbita de placere si inselata de ea, ea nu-si mai exercita functia sa naturala, de cunoastere, de contemplare si de discernamant, nici pe cea, de asemenea naturala, de conducere a puterii poftitoare; dimpotriva, lasandu-se inrobita de aceasta, se pune in slujba ei, facand din cautarea si punerea in lucrare a mijloacelor care sa-i permita implinirea poftelor, una dintre principalele ei activitati.

Un alt efect patologic fundamental al'pervertirii puterii poftitoare este divizarea tuturor facultatilor omului, in primul rand a dorintei, in Adam, dorinta omului avandu-L ca unica tinta pe Dumnezeu si tinzand fara incetare si cu totul spre El, era desavarsit unificata; omul nu dorea nimic altceva decat pe Dumnezeu si nu avea alta dorinta decat cea legata de Dumnezeu. Abatan-du-se de la Dumnezeu, dorinta isi pierde unitatea, iar indreptandu-se spre lumea sensibila, privita ca de sine statatoare, in afara lui Dumnezeu, ajunge sa se raspandeasca, risipindu-se in multiplele forme sub care vede lumea mintea decazuta a omului. Ea devine astfel multiforma, se divizeaza intr-o multitudine de dorinte eterogene si adesea contradictorii. "Despartindu-se de cugetarea la acel Unul si cu adevarat existent, adica la Dumnezeu, si de dorirea Lui, au cazut in pofte felurite si marginite ale trupului", spune Sfantul Atanasie cel Mare.Legat de aceasta, omul pierde unica si adevarata bucurie, trainica si statornica, si se risipeste in multimea placerilor sensibile: "Iubind placerea, sufletul a inceput s-o caute pe felurite cai", adauga Sfantul Atanasie.

Atras din toate partile de multele sale dorinte, sufletul se risipeste si se divizeaza. Mintea se raspandeste in nenumarate directii, risipindu-se si revar-sandu-se in fiecare clipa spre ceea ce place simturilor. "Mintea patimasa, spune Evagrie, rataceste in toate partile, iar cand afla prilejuri de implinire a poftelor sale nu poate fi in nici un chip oprita de la implinirea lor".206 Prinsa in vartejul perpetuu al poftelor, mintea isi pierde stabilitatea si pacea pe care le avea atunci cand isi implinea lucrarea sa fireasca, de contemplare a celor dumnezeiesti, este tarata de curgerea neincetatelor schimbari si se afla intr-o necontenita framantare.

Sufletul este divizat nu numai de multimea dorintelor care-l bantuie, dar si de dualitatea de care este marcat prin cunoasterea binelui si a raului pe care a dobandit-o prin pacat. "Caci cum se grabeste sa inteleaga binele, noteaza Sfantul Diadoh al Foticeei, indata isi aminteste si de rau. Fiindca de la neascultarea lui Adam, tinerea de minte a omului s-a sfasiat in doua".

Omul, inrobit de dorinte si de placerile simturilor, se alieneaza in intregime. "La cei dedati placerilor senzuale si stricacioase toata puterea sufletului de a pofti se desarta in trup si de aceea devin intregi trup", spune Sfantul Grigorie Palama. De acum, omul are de suferit marginirile impuse de trup si suferintele legate de el. "Pofta de placere... preschimba dispozitia sufletului deodata cu cele ce se imprastie, ca pe una

ce se rostogoleste impreuna cu cele ce curg", spune Sfantul Maxim.  Legandu-se de trup prin placere, omul ajunge in stricaciune si moarte. "Amagiti la inceput prin amagirile placerii, am ales moartea in locul vietii"; "placerea pacatoasa este maica mortii", spune inca Sfantul Maxim.

Din duhovnicesc cum era in starea sa originara, omul, prin pervertirea dorintei, devine psihic, trupesc, si pierzand trasaturile proprii firii sale, se face asemanator animalelor;"pornirea dobitoceasca si nerationala i-a facut sa uite de firea omeneasca"; "sufletul se pleaca spre placerile trupului cum se pleaca oaia, cand paste, asupra pasunii".

Abatandu-si puterea doritoare de la Dumnezeu si indreptand-o spre realitatile sensibile, pentru a culege din ele o placere care se dobandeste usor si iute, omul vede curand ca desfatarea ravnita se spulbera numaidecat, si placerii, indata, ii urmeaza durerea.

In starea cea dintai, omul nu cunostea durerea, bucuria duhovniceasca pe care i-o dadea comuniunea cu Sfanta Treime era cu totul ferita de ea. Dar din clipa in care, prin pacat, a incetat sa mai fie duhovnicesc si a devenit trupesc, placerea s-a injugat cu durerea. "Experienta il invata ca e cu neputinta sa ajunga sa aiba necontenit placerea ca tovarasa de viata si sa ramana cu totul neatins de durere"; sau, tot asa: "Omul afla prin insasi experienta sa ca orice placere are ca urmasa in mod sigur durerea", cum remarca Sfantul Maxim.

Nu vorbim aici numai de durerea fizica pe care o incearca omul, ci si, indeosebi, de suferinta psihica si morala, care capata forma tristetii. , intristarea sufletului este urmarea placerii simturilor, caci prin acestea se naste intristarea", aflam din scoliile la "Raspunsurile catre Talasie". Intorcandu-si, o data cu dorinta, si mintea spre cele sensibile, omul ii ofera puterii sale de cunoastere un obiect care nu corespunde rostului ei si care nu este nici pe masura naturii sale. "Socotind lucrarea simturilor... drept o lucrare naturala si... prinzandu-se de cele corporale..., purtata in chip nerational de acestea, din pricina simtirii care a biruit-o, mintea naste intristarea din suflet, intrucat acesta e lovit de biciuirile dese ale constiintei".

Dar aceasta tristete vine si din aceea ca obiectul dorintei si placerea care vine de la el nu sunt nici ele pe masura puterii de a dori a omului si a bucuriei care ii era menita. Dorinta a fost sadita in om ca sa-L doreasca pe Dumnezeu si sa se bucure de El. "Dorinta noastra fierbinte e facuta pe masura... bunatatii nemarginite", arata Sfantul Nicolae Cabasila. Dumnezeu, spune tot el, "este Cel ce a potrivit astfel (pe masura Lui) sufletul nostru si dorul dupa fericire si intreaga noastra fiinta"; "caci si inima omeneasca asa a fost zidita dintru inceput, mare si larga ca un rezervor, ca sa poata cuprinde in ea pe insusi Dumnezeu". Si tot asa, omul avea din fire capacitatea nesfarsita de a se bucura, pe masura bogatiei bunatatilor divine care-i fusesera fagaduite, indreptand spre cele sensibile puterea iubirii sale, omul ii ofera acesteia numai obiecte marginite, cu o existenta limitata, particele neinsemnate, cu totul relative. El nu inceteaza insa sa inseteze dupa infinit si absolut, pentru ca, prin cadere, facultatea sa de a iubi si-a schimbat doar directia, nu si natura, ramanand nemarginita, ca si Cel spre care se indrepta in chip firesc la inceput. Iar omul cade, astfel, prada tristetii sau, folosind un cuvant mai percutant pentru omul modern, insatisfactiei, pentru ca nu-si poate stinge niciodata dorinta si nu se poate bucura vesnic. Nici o realitate a acestei lumi, marginita prin natura ei, nu este in masura sa sature nemarginitul dor al omului dupa nemarginire. "Nimic din lumea celor zidite nu-i in stare sa intreaca dorinta noastra spre fericire, ci toate sunt mai mici si mai prejos decat ea". Dorintei nesfarsite de fericire care tine de propria lui natura, nu i se mai

ofera de-acum decat placeri fulgurante, care pier repede, lasand in sufletul omului un gol dureros. "Nimic din cele de jos nu ne pot satura, nici nu poate pune capat dorintelor noastre, ci vesnic ramanem insetati, ca si cand nu ni s-ar implini nici una dintre dorintele care ne mistuie. Toate acestea pentru ca sufletul omenesc este insetat dupa desavarsire, dupa apa cea vesnica, si atunci cum ar putea sa-l sature aceasta lume a noastra, trecatoare ? La acest lucru se gandea Domnul cand spunea femeii samarinence: "Oricine va bea din aceasta apa va inseta din nou; cel ce va bea insa din apa pe care Eu ii voi da-o, acela nu va mai inseta in veac" (In 4, 13-14).225

Dezamagit de fiecare data dupa implinirea dorintelor sale, simtind mereu un gol in adancul fiintei sale, suferind din pricina nepotrivirii dintre ceea ce afla si nazuintele sale profunde (pe care continua sa le aiba fara sa le mai cunoasca adevaratul sens), ramas intr-o lume de obiecte, omul cutreiera printre ele, trecand de la unul la altul, strabate una dupa alta sferele acestei lumi, fara a ajunge vreodata la capatul cautarii sale. "Oricare ar fi bunatatile cu care suntem incarcati, fie si chiar toate bunatatile lumii, noi privim mai departe si cautam ceva ce nicicand nu vom gasi in aceasta lume, a celor vazute, sau, mai pe scurt, nimic nu poate satura aceasta dorinta si nici o putere din sufletul nostru nu e in stare sa sature aceasta sete dupa fericire".

Omul cazut traieste astfel intr-o stare de permanenta frustrare, intr-o perpetua insatisfactie fiintiala. Chiar daca, uneori, implinirea vreunei dorinte ii da, pentru o clipa, iluzia ca a aflat ceea ce cauta, intotdeauna obiectul dorintei sale, pe care pentru o clipa l-a socotit absolut, sfarseste prin a se dovedi marginit si relativ; iar atunci, omul descopera abisul care-1 desparte de adevaratul absolut. Atunci tristetea inimii sale, chip al nelinistii in fata acestui vid, rod al profundei sale frustrari, sporeste. Iar el incearca in van s-o lecuiasca prin ceea ce a nascut-o; in loc sa admita ca golul acesta chinuitor este absenta lui Dumnezeu din sufletul sau si ca numai El il poate umple (cf. In 4, 14), se incapataneaza sa vada in el o chemare la posedarea si desfatarea cu alte si alte noi obiecte care, continua el sa creada, intr-un sfarsit ii vor aduce fericirea mult ravnita. Pentru a evita durerea care urmeaza oricarei placeri si pentru ca nevoia sa nemarginita de fericire sa-si afle implinirea, omul cazut isi continua alergarea nebuneasca in cautarea de noi placeri, pe care le aduna si le inmulteste, incercand sa refaca totalitatea, continuitatea si absolutul dupa care tanjeste, crezand in chip desert ca poate afla infinitul in acest abis in care se scufunda tot mai mult.

Aratand cum in simtirea omului cazut placerea este legata de durere, Sfantul Maxim spune: "Si fiindca orice placere rea piere impreuna cu modalitatile care o produc, omul, afland prin insasi experienta sa, ca orice placere are ca urmasa in mod sigur durerea, isi avea toata pornirea spre placere si toata fuga dinspre durere. Pentru cea dintai lupta cu toata puterea, pe cea de-a doua o combatea cu toata sarguinta, inchipuindu-si ca printr-o astfel de dibacie va putea sa le desparta pe acestea una de alta si iubirea trupeasca de sine va avea unita cu ea numai placerea, ramanand neincercata de durere. Sub puterea patimii, el nu stia, precum se vede, ca placerea nu poate fi niciodata fara de durere. Caci in placere e amestecat chinul durerii,

chiar daca pare ascuns celor ce o gusta, prin faptul ca este mai puternica patima placerii".Straduindu-se sa ocoleasca durerea prin innoirea si inmultirea placerilor, omul nu face decat sa-si sporeasca suferinta: "Vrand sa scapam de simtirea chinuitoare a durerii, ne aflam refugiul in placere, incercand sa ne mangaiem firea torturata de chinurile durerii. Dar grabindu-ne sa tocim impunsaturile durerii prin placere, intarim si mai mult zapisul aceleia impotriva noastra, neputand ajunge la o placere eliberata de durere si de osteneli".

Altfel spus, in mod paradoxal, omul pornit in cautarea placerii, intr-un sfarsit nu afla altceva decat durerea, sub toate formele ei. Sfantul Maxim spune adeseori ca omul care alearga dupa placere nu-si atinge niciodata telul, neputandu-se bucura "nici de rodul simtirii, precum voia". Incercarea omului de a-si afla fericirea in afara lui Dumnezeu a fost dintru inceput in mod necesar sortita esecului, pentru ca era, in fapt, cum arata limpede Sfantul Maxim Marturisitorul, cu neputinta de implinit: omul a incercat "sa dobandeasca, cum nu trebuia, cele ale lui Dumnezeu, fara Dumnezeu si inainte de Dumnezeu, si nu dupa Dumnezeu. Iar aceasta nu se putea".

Ne intrebam atunci: cum de-au putut Adam si cei care i-au urmat lui sa dea fericirea dumnezeiasca spre care ii mana insasi firea lor in schimbul unor placeri de rand si stricacioase, culese din materie, care aveau urmari atat de nenorocite ? Comparand bunurile pamantesti cu cele duhovnicesti, Sfantul Ioan Gura de Aur socoteste ca a le alege pe cele dintai nu este altceva decat curata nebunie: "Da, placerea e scurta si trecatoare, scrie el. Asa sunt toate cele omenesti, toate cele trupesti; nici n-au apucat sa vina, ca si zboara. Asa e desfatarea si celelalte (...) Nu au nimic trainic, nimic statornic, nimic nemiscat. Trec mai repede ca apa raurilor si lasa pustii si goi pe cei indragostiti de ele. Cele duhovnicesti insa nu sunt asa; sunt trainice, statornice, neschimbatoare, intinse cat toata vesnicia. Nu este, oare, o mare nebunie sa schimbi pe cele statornice cu cele nestatornice, pe cele vesnice cu cele vremelnice, pe cele ce raman necontenit cu cele ce zboara, pe cele ce ne aduc in veacul ce va sa fie multa desfatare cu cele care ne pricinuiesc acolo mare osanda ?".

Capitolul urmator
*Patologia agresivitatii*

### 3. Patologia agresivitatii

Alaturi de puterea poftitoare, in sufletul omenesc sta puterea agresiva sau irascibila. Aceasta putere tine de insasi firea omului, fiind una dintre componentele sufletului omenesc inca de la crearea sa.

a) Cea dintai functie a agresivitatii la omul aflat in stare de sanatate (Adam inainte de cadere, omul restaurat in Hristos) este de a se impotrivi la tot ceea ce-l poate indeparta pe acesta de Dumnezeu, abatandu-l din calea spre indumnezeire, pe care a fost pus la creatie. Aceasta putere a sufletului, spun Sfintii Parinti, a fost pusa de Dumnezeu in sufletul omului pentru a putea lupta impotriva raului, mai precis pentru a respinge atacurile demonilor, a se impotrivi ispitelor, a nu primi si a reteza gandurile rautatii pe care dusmanii i le semanau in suflet. In Rai, Adam si Eva erau ispititi de diavol. Ei se foloseau de aceasta putere pentru a pazi porunca pe care Dumnezeu le-o daduse; sau, altfel spus, pentru a ramane pe calea pe care le-o pusese inainte Dumnezeu atunci cand i-a facut, pentru a ramane uniti cu Dumnezeu si pentru ca sa creasca duhovniceste in El. Prin aceasta putere a sufletului sadita in ei de Dumnezeu, puteau sa se impotriveasca ispitei, respingand momelile Celui Rau si ferindu-se astfel de caderea in pacat. "Mania neprihanita a fost daruita firii noastre de Dumnezeu care ne-a zidit..., ca o arma a dreptatii", spune Sfantul Diadoh al Foticeei. Daca s-ar fi folosit de ea impotriva Sarpelui, Eva n-ar fi ajuns sa fie stapanita de

placerea patimasa. Sfantul Isihie Sinaitul spune, la fel: aceasta putere "ne-a fost data de Dumnezeu ca o platosa si ca un arc", si tot el vorbeste despre folosirea ei "in chip drept, potrivit naturii sale, impotriva lui Satana, sarpele". Sfantul Grigorie de Nyssa spune si mai precis: "Cat despre iutime, manie si ura, acestea se cuvine sa vegheze la porti, ca niste caini de paza, omul folosindu-se de puterea lor fireasca numai pentru ca sa se pazeasca de pacat si impotriva furului vrajmas care se strecoara inlauntru pentru a-i rapi comoara sa dumnezeiasca, ca sa fure, sa junghie si sa piarda". Sfantul Nichita Stithatul scrie, in acelasi sens: "Daca dorinta si mintea tind potrivit firii spre cele dumnezeiesti, mania este pentru ele o arma de dreptate impotriva sarpelui care sopteste cugetului si-l amageste sa se faca partas placerilor trupului"; "Din fire, partea patimasa (iutimea) a sufletului, spune Evagrie, lupta cu demonii";"trebuie sa ne folosim de partea irascibila ca sa ne pornim cu manie impotriva Sarpelui". "Mania buna este o putere a sufletului prin care se nimicesc gandurile rele", spune tot el in alta parte.

Indepartand cu ajutorul acestei puteri a sufletului, folosita conform naturii sale originare, toate oprelistile, omul poate sa inainteze, fara nici o abatere, spre unirea cu Dumnezeu. Sufletul, spune Sfantul Maxim, "preface mania in vigoarea nesfarsita a dorului ce se bucura de cele dumnezeiesti" de aceea el sfatuieste: "sa ne miste ratiunea noastra spre cautarea lui Dumnezeu (...), iar iutimea sa lupte pentru pastrarea Lui".

Indeosebi datorita lucrarii puterii irascibile omul poate s a-si mentina dorinta indreptata mereu spre Dumnezeu, impiedicand-o sa se intoarca spre realitatile sensibile catre care il mana ispita. Astfel, Sfantul Macarie spune: "Cand se trezesc patimile, cei intelepti nu asculta de ele, ci mai degraba se manie pe poftele cele rele si se fac dusmanii lor". Aceasta se cuvine sa fie atitudinea obisnuita a omului duhovnicesc, spune Sfantul Diadoh al Foticeei, care arata ca mania, folosita in chip firesc, este de mare folos sufletului. Sfantul loan Casian dezvolta o aceeasi invatatura.

Datorita razboiului pe care omul duhovnicesc il duce cu ajutorul acestei puteri, el se poate pastra curat de pacat: "E proprie mintii mania potrivita firii. Caci fara manie nu e nici curatie in om. Mania aceasta lupta impotriva semintelor semanate ca placeri inselatoare de vrajmasul, in trup".

Mania se dovedeste mai ales folositoare in rugaciune atunci cand, pentru a ajunge la vederea curata, omul trebuie sa respinga toate gandurile care incearca sa-1 intoarca de la Dumnezeu. Evagrie scrie, in aceasta privinta: "Cand esti ispitit, sa nu te rogi inainte de a spune cateva vorbe, cu manie, impotriva celui care te tulbura. Daca spui (gandurilor) ceva cu manie, incurci si faci sa dispara inchipuirile iscate de vrajmasi".

Respingand, prin mania bine folosita, ispitele care-l asalteaza din toate partile, omul dovedeste cat de mult si de adevarat il iubeste pe Dumnezeu. "E proprie mintii ura cea contrara raului... si fara ura impotriva dusmaniei nu se descopera cinste in suflet", scrie Avva Isaia.

b) O alta functie fireasca si normala a acestei puteri a sufletului este sa-i permita omului sa lupte pentru a dobandi bunurile duhovnicesti, spre care tinde prin insasi natura sa si ca sa ajunga in imparatia cerurilor, caci, potrivit cuvintelor Mantuitorului: "imparatia cerurilor se ia prin staruinta si cei ce se silesc pun mana pe ea" (Mt. 11, 12); "imparatia lui Dumnezeu se bine-vesteste si fiecare se sileste spre ea" (Le 16, 16). Ea il ajuta, deci, pe om in tot ceea ce face pentru a-si implini datoria, adica sa sporeasca duhovniceste si sa ajunga la asemanarea cu Dumnezeu. Astfel, Evagrie

scrie: "Sufletul rational lucreaza firesc atunci cand partea lui iute se lupta pentru virtute".Tot ea ii permite omului sa-si indrepte si sa-si inalte toate celelalte puteri spre Dumnezeu. Mai intai, mintea. Astfel, Sfantul Maxim sfatuieste: "Mintea sa se intinda intreaga spre Dumnezeu, trasa de iutime ca de un odgon". De asemenea, ea ii permite omului sa-si indrepte spre Dumnezeu intreaga dorinta, caci ea "intareste pofta", "imboldind miscarea poftei spre dorirea lui Dumnezeu". ii permite, in sfarsit, sa lupte pentru dobandirea bucuriei duhovnicesti dupa care tanjeste. Evagrie afirma ca "din fire, partea patimasa lupta... in vederea unei placeri". A lupta pentru placere inseamna a lupta pentru a ajunge la ea, dar si pentru a o pastra. Cea de-a doua functie a iutimii apare aici strans legata de cea dintai. De aceea, adauga Evagrie, "ingerii ne insufla placerea duhovniceasca si starea de fericire creata de ea, pentru a ne indemna sa ne intoarcem partea patimasa (iutimea) impotriva demonilor".

Atunci cand aceasta putere a sufletului este astfel exercitata, capata forma unei manii virtuoase, inteleapta si sfanta, cea despre care vorbeste Psalmis-tul, cand zice: "Maniati-va, dar nu gresiti" (Ps. 4, 4). Cand omul se foloseste astfel de aceasta putere a sufletului, potrivit naturii si scopului ei firesc, el este intelept si "se misca in chip sanatos".

Prin pacat, omul si-a pervertit si aceasta putere, nemaifolosind-o asa cum se cuvenea, ci intr-un mod nefiresc si lipsit de ratiune,ea devenind bolnava: "mania necuvenita se isca in sufletul cel bolnav", scrie Evagrie

In loc sa se razboiasca pentru a dobandi si a pastra bunurile duhovnicesti, ea lupta acum pentru bunurile materiale cele desarte, spre care il imping pe om mintea sa pervertita si pofta.Ea se pune in slujba dorintelor patimase care il imboldesc pe omul cazut si se dedica cu totul cautarii si pastrarii placerii legate de ele. Sfintii Parinti se refera adesea la legatura fundamentala dintre agresivitate si placere. Avva Dorotei, de pilda, spune ca mania omului "se naste mai ales din iubirea de placere ".La omul cazut, agresivitatea isi pastreaza functia sa de lupta pentru a dobandi placerea, pentru ca, asa cum spune Evagrie, "din fire ea lupta in vederea unei placeri oarecare"; numai ca, omul parasind bunurile dumnezeiesti si lipsindu-se astfel de bucuria duhovniceasca adusa de ele, aceasta putere a sufletului sau se va stradui de acum sa gaseasca si sa pastreze cat mai mult placerea trupeasca.

Am vazut ca experierea placerii sensibile este urmata fara gres de durere, fizica, dar si psihica si morala. De aceea, la omul cazut puterea irascibila este folosita si ca sa fuga de dureresi, in general, de orice neplacere sau suferinta.

implinirea acestui tel contrar firii implica o a doua forma de pervertire a acestei puteri a sufletului. Nemaifiind folosita pentru a se razboi cu demonii si momelile lor, pentru ca de acum se invoieste cu indemnurile lor si le implineste vointa, omul isi intoarce iutimea impotriva semenilor, vazand in ei fie obstacole in implinirea dorintelor si atingerea placerii, fie cauze ale suferintei legata de iubirea egoista pe care o are pentru sine insusi. "Am ales cele materiale in loc de porunca iubirii si, ingrijindu-ne de ele, ne razboim cu oamenii, in timp ce se cuvenea sa punem iubirea de orice om mai presus decat cele vazute si decat insusi trupul nostru", spune Sfantul Maxim, indicand astfel filautia ca principala cauza, caci ea "a salbaticit facultatea iutimii din noi, facandu-ne sa o pornim, de dragul placerii, unii impotriva altora". in ceea ce-l priveste, Evagrie insista asupra faptului ca omul este atatat la aceasta de demoni, care, scrie el, "atragandu-ne catre poftele lumesti, silesc partea patimasa sa lupte, contrar firii sale, impotriva oamenilor".

Sfintii Parinti sunt unanimi in a sublinia si in acest caz caracterul nefiresc si irational al acestui mod de folosire a puterii irascibile, care constituie o adevarata pervertire a ei, o indreptare a ei spre un scop contrar firii. Chiar asa se exprima Evagrie, atunci cand sfatuieste: "Sa nu te folosesti rau de partea patimasa, ajungand s-o folosesti contrar firii, maniindu-te impotriva fratelui". "Mania impotriva sarpelui este in noi prin fire, dar noi ne folosim de ea impotriva aproapelui", spune cu amaraciune Sfantul Ioan Scararul. Iar Avva Isaia scrie: "Dar mania noastra s-a mutat impotriva aproapelui, pentru toate cele neintelepte si nefolositoare"; "si ura noastra s-a schimbat in pornire impotriva firii, spre a uri pe aproapele si a ne scarbi de el". Sfantul Isihie Sinaitul, la fel, vorbeste despre "mania pornita spre oameni impotriva firii". Sfantul Nichita Stithatul, spunand ca, "daca omul isi intr-armeaza mania impotriva sarpelui celui vechi, atunci ea se misca potrivit firii", arata de asemenea caracterul nefiresc al noii directii pe care pacatul a dat-o acestei miscari a sufletului si caracterul ei irational: "Daca (omul) isi intr-armeaza mania impotriva semenilor (...), atunci ea se misca intr-un mod lipsit de ratiune iar el vietuieste contrar ratiunii , adica in mod nebunesc.

Mai nebuneasca inca este folosirea ei impotriva lui Dumnezeu. Astfel, de la rostul ei firesc, de a se lupta impotriva a tot ce-1 putea instraina pe om de Dumnezeu, prin pacat agresivitatea ajunge sa fie folosita in sens cu totul contrar, adica impotriva a tot ce l-ar putea apropia de Dumnezeu, mergand pana la a se intoarce impotriva lui Dumnezeu insusi. Astfel, Sfantul Varsa-nufie spune: "in loc de ura cea de la Dumnezeu, prin care se urasc cele rele, a aruncat in noi ura rea, prin care uram cele bune si pe Dumnezeu insusi".

Putem observa acum ca, in ceea ce priveste facultatea irascibila, functioneaza acelasi principiu al iconomiei pe care l-am subliniat atunci cand am vorbit despre puterea poftitoare a sufletului: in om exista o unica forta agresiva, care poate fi folosita in doua feluri, mai precis, care poate fi indreptata in doua directii contradictorii si incompatibile. Cum spune Sfantul Grigorie de Nyssa: "Viata voita a firii omenesti e desfacuta numaidecat in doua porniri". Evagrie scrie si el, in acelasi sens: "Partea patimasa lupta (...) in vederea unei placeri oarecare". Dar, asa cum am aratat, una dintre aceste directii corespunde scopului firesc, este normala si sanatoasa, cealalta o indeparteaza de la acest scop firesc, o face sa lucreze contrar naturii sale, conducand la imbolnavirea ei.

In fapt, in ceea ce priveste directia pe care o ia, puterea agresiva este legata de orientarea pe care omul o da celorlalte doua puteri ale sufletului sau: ratiunea si dorinta, ea fiind folosita tocmai la implinirea scopurilor acestora. Acest lucru ni-l arata Sfantul Nichita Stithatul: Jutimea este la hotarul dintre pofta si puterea rationala a sufletului, fiind fiecareia dintre acestea ca un fel de arma in miscarea lor contrara firii, sau conforma firii. Pofta si ratiunea, miscandu-se potrivit cu firea spre cele dumnezeiesti, iutimea este fiecareia dintre ele o arma a dreptatii, impotriva sarpelui care le sopteste si le infatiseaza numai impartasirea de placerile trupului si bucuria de slava de la oameni. Dar abatandu-se acestea de la miscarea potrivita firii si mutandu-se de la indeletnicirea cu lucrurile dumnezeiesti spre cele omenesti, iutimea li se face arma nedreptatii, spre pacat. Acestea se vor lupta in acest caz si se vor napusti prin iutime impotriva celor ce le infraneaza pornirile si poftele lor".

Vom vedea ca, la omul cazut, puterea agresiva bolnava se vadeste mai ales prin manie (in sensul larg pe care Sfintii Parinti il dau acestui cuvant). De aceea ne vom indrepta atentia spre nenumaratele efecte patologice ale acestei stari.

Capitolul urmator
*Patologia libertatii*

**4. Patologia libertatii**

Omul a fost creat liber, adica stapan pe vointa proprie si avand puterea de a voi in felul in care doreste, nefiind supus nici unei necesitati. Libertatea este una dintre insusirile firii dumnezeiesti si, creandu-l pe om dupa chipul Sau, Dumnezeu a pus in el aceasta insusire. Sfantul Grigorie de Nyssa arata ca: "daca sila (necesitatea) ar fi aceea care ne-ar dirigui viata, atunci de buna seama ca chipul din om n-ar mai fi unul dumnezeiesc, ci fals, instrainat si fara asemanare cu originalul. Si cum sa mai vorbesti de un chip al naturii absolute, cand acesta e sugrumat si robit de sila ? Caci cel care a fost zidit intru totul asemenea lui Dumnezeu trebuia sa fie din fire liber si stapan pe vointa proprie".

Conferind naturii umane libertatea, Dumnezeu a voit s-o faca astfel partasa propriei Sale desavarsiri. "Libertatea, spune Sfantul Grigorie de Nyssa, il arata pe om facut dupa chipul lui Dumnezeu, caci a nu depinde de nimic si a avea toate de la Sine este propriu preafericitei Dumnezeiri". "Prin libertate, omul este asemenea cu Dumnezeu, afirma el. Aceste ultime afirmatii arata ca, in mod esential, prin libertatea sa omul se arata ca fiind facut dupa chipul lui Dumnezeu; ele nu se afla in contradictie cu conceptia traditionala, potrivit careia omul este chip al lui Dumnezeu prin sufletul sau rational, pentru ca libertatea este o insusire a acestui suflet rational. Vointa, remarca Sfantul Maxim, este "vointa sufletului rational"; miscarea libera caracterizeaza "cele naturale ale celor intelegatoare". Iar Sfantul Grigorie de Nyssa remarca, in acelasi sens, ca "vrerea noastra libera (este) acel ceva nesupus nimanui si liber pe destinul sau, ale carui temelii stau in independenta cugetului nostru".

Creandu-l liber, Dumnezeu voia ca binele dobandit de omul unit cu El prin implinirea asemanarii, sa fie cu adevarat binele lui propriu. Dumnezeu, invata Sfantul Grigorie de Nazianz, "l-a cinstit pe om dandu-i libertatea pentru ca binele sa-i apartina cu adevarat celui care l-a ales, nu mai putin decat Celui care a pus inceputul binelui in firea lui". Obisnuitei obiectii, ca Dumnezeu n-ar fi trebuit sa-l faca pe om liber, pentru ca, astfel, sa nu poata cadea in pacat, Sfantul Irineu ii raspunde: "Daca ar fi fost asa (...), comuniunea cu Dumnezeu ar fi fost lipsita de orice valoare si n-ar fi fost vrednic de dorit binele pe care l-ar fi dobandit fara sa se miste liber spre el si fara nici o grija si lucrare din partea lui, ci de la sine si fara nici un efort"; avand "binele de la sine, si nu prin libera alegere (...), omul n-ar fi inteles maretia acestui bine si nici nu s-ar fi putut bucura de el". Sfantul Macarie spune si el: "Cand zici ca omul cel bun este lipsit de libertate, il lipsesti de lauda. Cel ce este, din fire, bun, chiar daca doreste aceasta, nu este vrednic de lauda. Pentru ca nu este vrednic de lauda (...) daca nu imbratiseaza binele in chip liber". Iar Sfantul Grigorie de Nyssa scrie: "Cel care a fost zidit intru totul asemenea lui Dumnezeu, trebuia sa fie din fire liber si stapan pe vointa proprie, pentru ca apoi participarea la bunurile dumnezeiesti sa fie rasplata unor stradanii virtuoase". Omul n-ar fi putut cu adevarat sa devina dumnezeu daca i-ar fi lipsit una dintre insusirile firii celei dumnezeiesti, libertatea; iar, pe de alta parte, el n-ar fi fost cu adevarat virtuos, virtutile fiindu-i cumva impuse, daca nu le-ar fi castigat prin deschiderea libera a vointei sale la harul sfintitor al lui Dumnezeu. "Nu este virtute ceea ce se face silit", spune Sfantul Ioan Damaschin.

In starea fireasca de la inceput, libertatea consta pentru om in a decide de unul singur, ceea ce inseamna a actiona potrivit naturii sale. "Libertatea este asemanarea cu acea neatarnare si autodeterminare, care ne-a fost daruita dintru inceput de Dumnezeu", scrie Sfantul Grigorie de Nyssa. Sfantul Maxim Marturisitorul spune, in acelasi sens, ca pentru om libertatea consta in punerea de acord a vointei sale personale, sau a vointei "gnomice" (socotinta) cu vointa sa fireasca, care tinde spre bine, si in desavarsirea firii sale in Dumnezeu, Care este obarsia si telul sau. Altfel spus, libertatea pentru fiecare om consta in a alege intotdeauna binele, in a-L alege intotdeauna pe Dumnezeu.

Am aratat ca sta in firea omului sa tinda spre Dumnezeu, ca sa devina dumnezeu. Asa ca numai pastrandu-si toate insusirile conforme cu firea, indreptate spre Dumnezeu, si numai ajungand la asemanarea cu Logosul, omul este cu adevarat om; numai asa el poate sa actioneze conform cu propria fire, nefiind determinat de nimic din afara sau strain de el. La fel, am aratat ca in virtuti se afla adevarata fire a omului, prin ele se lumineaza chipul lui Dumnezeu din el, ajungand la asemanarea cu El. Vietuind in chip virtuos, omul nu numai ca duce o viata cu adevarat omeneasca si actioneaza in conformitate cu ceea ce este, miscat de propria fire, fara a fi manat de nimic din afara si strain de el, care sa-i inrobeasca vointa, dar, mai mult, el actioneaza in conformitate cu Dumnezeu insusi, impartasindu-se de vointa Sa suverana si libertatea Lui absoluta. Omul unit cu Dumnezeu prin virtute este astfel indumnezeit, fiind liber dupa chipul libertatii lui Dumnezeu, adica "este partas la libertatea maririi fiilor lui Dumnezeu", despre care vorbeste Sfantul Apostol Pavel (Rom. 8, 21).

Sfantul Grigorie de Nyssa invata ca libertatea absoluta a omului sta in trei principii, care se implica reciproc, avand in fond aceeasi semnificatie: asemanarea cu Dumnezeu, viata virtuoasa si conformitatea cu firea. "Libertatea, scrie el, este asemanarea cu ceea ce este neatarnat si autodeterminat, asemanare care ne-a fost daruita dintru inceput de Dumnezeu. (...) Dupa natura, libertatea este una singura si se inrudeste numai cu ea insasi; prin urmare, tot ce este liber are legaturi de prietenie cu ceea ce se aseamana lui. Or, cum Dumnezeirea este izvorul a toata virtutea, asadar in Dumnezeire vor fi cei ce s-au eliberat de rautate, pentru ca, dupa cum zice Apostolul: Dumnezeu sa fie totul in toate".

Libertatea desavarsita o afla omul in ascultarea poruncilor dumnezeiesti, care ii arata cum poate sa sporeasca in virtute si sa se uneasca din ce in ce mai deplin cu Dumnezeu. Marcu Ascetul numeste poruncile "porunci ale libertatii", "lucrare a libertatii" sau, urmand Sfantului Iacov (Iac. 2, 12), "lege a libertatii", iar Fericitul Augustin scrie: "Nu exista decat o singura

libertate: cea a sfintilor si a celor care asculta de legea dumnezeiasca". Caci asa a invatat Iisus Hristos: "Daca veti ramane in cuvantul Meu... veti cunoaste adevarul, iar adevarul va va face liberi" (In 8, 31).

"Libertatea... se arata in voirea sufletului rational care este gata sa se miste spre orice ar vrea", spune Sfantul Diadoh al Foticeei. Aceasta este libertatea pe care a avut-o Adam in Rai. Vointa sa isi realiza telul firesc, aceea de a tinde spre bine, miscandu-se in chip netulburat, de la sine, spre bine. Cunoscand adevaratul bine si numai pe el voind sa-l cunoasca, omul se indrepta spre el fara nici o sovaiala; el nu punea in cumpana binele si raul, supunerea si impotrivirea, ceea ce este cu totul bun si ceea ce este mai putin bun. Stiind unde se afla binele adevarat si respingand cu totul raul, el nu alegea intre ele, in sensul propriu, nu examina mai multe posibilitati, nu delibera; se indrepta de la sine spre bine, si folosind libertatea asa cum se cuvine,

se facea asemanator Arhetipului sau dumnezeiesc, caci, asa cum spune Sfantul Ioan Damaschin, "cu privire la Dumnezeu vorbim despre vointa, dar nu vorbim despre preferinta in sensul propriu al cuvantului, caci Dumnezeu nu delibereaza. A delibera inseamna a nu avea cunostinta de ceva (...) Dumnezeu, pentru ca cunoaste toate, nu delibereaza". Lui Adam in starea de nevinovatie i se potriveau cuvintele proorocului Isaia (7, 15-16), adica stia "sa arunce raul si sa aleaga binele".

Adam a fost creat de Dumnezeu in stare de inaintare spre indumnezeire si tinzand de la sine spre bine. El staruia pe aceasta cale in chip liber, caci, in afara de putinta "de a ramane si a progresa in bine, ajutat fiind de darul dumnezeiesc", o avea si pe aceea de a se "intoarce de la bine si sa ajunga la rau (...), pentru motivul ca omul era inzestrat cu liberul arbitru", el "putea si sa cedeze atacurilor diavolului, si sa nu cedeze, si avea puterea sa o faca". Dumnezeu i-a dat, o data cu libertatea, si cunostinta bunei ei folosiri si a functiei ei normale. Prin porunca de a nu manca din pomul cunostintei raului si a binelui (Fac. 2, 17), i-a aratat mijlocul de a o exercita in chip desavarsit. "Stiind, spune Sfantul Atanasie cel Mare, ca libertatea de alegere a oamenilor poate inclina in amandoua partile, a voit sa le asigure de mai inainte harul dat lor, prin lege. Caci asezandu-i in raiul Sau, le-a dat lor lege".

Totusi, omul era in mod constant ispitit de diavol sa-si foloseasca libertatea altfel decat ii aratase Dumnezeu, Care voia ca el sa fie cu adevarat liber si sa cunoasca adevaratul bine prin desavarsirea sa integrala si implinirea naturii sale. Atata vreme cat Adam nu ceda ispitei, aceasta avea un rol pozitiv: ea facea ca indumnezeirea sa fie cu adevarat dorita de om si-i vadea barbatia. "Trebuia ca omul sa fie incercat mai intai", arata Sfantul Ioan Damaschin. "Caci un barbat neispitit si neincercat nu este vrednic de nimic. Si in incercare sa se desavarseasca prin pazirea poruncii, ca astfel sa primeasca nemurirea drept rasplata a virtutii". Prin ispita, libertatea se arata cu adevarat a fi libertate, pentru ca, pe de o parte, omului i se descopera si alte posibilitati, iar, pe de alta, pentru ca prin ea este probata vointa; si prin forta cu care respinge, liber, tot ceea ce incearca sa-l indeparteze de Dumnezeu, se arata in ce masura omul il iubeste pe Acesta.

In ciuda tuturor bunurilor pe care Dumnezeu i le-a pus inainte, omul a cedat in fata ispitei diavolului. El si-a folosit libertatea de vointa pentru a se indeparta de Dumnezeu si a se face partas pacatului, spre care il indemna Cel Viclean, lasandu-l sa patrunda in el si in creatie.

Toti Sfintii Parinti insista asupra faptului ca raul, in om, dar si in lume, este un rezultat al relei folosinte a libertatii, ca el a fost conceput, imaginat, inventat, creat, apoi pus in lucrare de alegerea gresita pe care a facut-o prin liberal sau arbitra, prin vointa sa personala sau, potrivit terminologiei folosite de Sfantul Maxim, prin vointa sa "gnomica". "Raul sta in alegerea gresita", spune Sfantul Grigorie de Nyssa; "nimic rau nu exista, daca nu iese din vointa";"puterea voii noastre libere..., cand e indreptata spre pacat, provoaca cel mai mare rau", adauga el;"pricina relelor... (este) prostia noastra de a alege raul in locul binelui". Sfantul Antonie cel Mare, vorbind despre relele care au venit asupra omului, spune si el ca: "tot ceea ce era astfel in afara firii noastre, venea din libertatea vointei noastre".

Instrainandu-se de Dumnezeu, Adam inceteaza de a mai avea o libertate asemanatoare cu cea a Arhetipului sau dumnezeiesc. El nu mai este liber potrivit asemanarii cu Dumnezeu. Se implineste astfel vicleana fagaduinta a Sarpelui: el este ca Dumnezeu; el dobandeste intr-adevar o forma de libertate care ii permite sa se determine intr-un mod independent, raportandu-se numai la sine si care-i da impresia ca este absolut autonom, ca isi este suficient siesi si se poate defini dupa o

masura proprie. Prin aceasta libertate, el face din sine insusi un dumnezeu, care se vrea cu totul independent de adevaratul Dumnezeu. Dar el nu face decat sa se amageasca in mod profund. Caci libertatea care apare dupa cadere si prin care staruie in cadere este o libertate care-l duce la pierzanie, iar nu, asa cum crede el, la suprema implinire. Prin aceasta libertate decazuta, el este ca Dumnezeu, dar nu este dumnezeu, in timp ce libertatea pe care o avea la inceput, care-l mana spre Dumnezeu, il facea, dimpotriva, sa devina intr-adevar dumnezeu prin har. Omul cazut in pacat isi foloseste libertatea care-i fusese data pentru a se indrepta liber spre Dumnezeu, intr-un mod patologic, spune Sfantul Atanasie cel Mare. El "nu intelege ca n-a fost facut numai pentru a se misca, ci ca sa se miste catre cele spre care trebuie. De aceea si glasul Apostolului ne atrage luarea-aminte: "Toate imi sunt slobode, dar nu toate imi sunt de folos" (I Cor. 6, 12)".

Sfantul Maxim arata ca prin pacat omul introduce separare si dezbinare in liberul sau arbitru, adica disociaza "vointa gnomica" de vointa naturala, iar prin aceasta se instraineaza de natura lui, se indeparteaza cu toate puterile fiintei sale de viata conforma cu firea lui, ajungand sa duca o viata contra firii; se departeaza de Bine, cazand in pacat, si astfel se distrugere 'sine insusi. "La inceput, inselatorul diavol l-a inselat pe om... imbiindu-i momeala placerii infatisata ca iubire de sine. Iar prin aceasta l-a despartit pe om de Dumnezeu si pe noi intreolalta, facandu-ne prin alegerea socotintei sa parasim cugetul drept si sa impartim in modul acesta firea, taind-o in multe opinii si inchipuiri. Caci a facut ca lege a trupului uneltirea si nascocirea de orice fel de pacat, folosindu-se pentru aceasta de puterile noastre si impunand, ca sprijin al staruintei raului in toti, lipsa de acord a socotintei lor. Prin aceasta a convins pe om sa se abata de la miscarea cea dupa fire". Odata angajat, prin liberul sau arbitru pervertit, pe calea raului, omul este din acel moment tarat de rau, cum arata Sfantul Grigorie de Nyssa: "Sensul schimbarii e progresiv, daca urmeaza legile firii; daca insa se abate de pe drumul cel drept, sensul e regresiv. Pornit o data pe acest povarnis..., dupa ce a parasit binele, omul s-a afundat in rele tot mai adanc".

Atunci cand, in starea dintai, Adam nu voia sa cunoasca nimic altceva decat pe Dumnezeu si nu voia sa traiasca decat pentru a-I fi cu totul asemenea, liberul sau arbitru, cum am vazut, era in deplin acord cu vointa sa fireasca, nu se indeparta de la norma sau logos-ul firii sale si se indrepta de la sine spre Bine. Dobandind prin pacat cunostinta binelui si a raului, omul nu-si mai exercita in chip simplu liberul sau arbitru, el experiaza acum nehotararea si nesiguranta, se pierde in dualitatea confuza a binelui si raului, intunecat de patimi si amagit de ganduri, omul nu mai recunoaste imediat binele; confundand binele si raul, luand cel mai adesea raul drept bine, iar binele drept rau, el este supus in mod constant, in alegerile pe care le face, riscului de a se insela.

Libertatea care sta in deliberare este o forma alterata a libertatii pe care o avea la inceput, cand se afla in legatura cu Dumnezeu. Este chiar negarea libertatii, de vreme ce omul cazut, separand-o de vointa lui naturala, care tindea spre bine, o foloseste pentru a face raul, facand-o astfel, in mod paradoxal, sa slujeasca la propria lui inrobire. Departandu-se de propria fire, omul nu se mai misca cu voia sa, in chip cuvenit, ci ajunge sa fie manat de ceea ce-i este strain; el este dus contra firii, adica la rau.

Prin reaua folosire a libertatii sale, omul devine rob al pacatului (cf. In 8, 34; 2 Pt. 2, 19; Rom. 6, 20; Is/61, 1; Rom. 6, 6, 17; 8, 21; Gal. 5, 1), subjugat de poftele si desfatarile simturilor spre care s-a plecat (Tit. 3, 3; Rom. 6, 19), slujitor al dumnezeilor pe care si i-a facut din creaturi (Gal. 4, 3, 8-9). Sfintii Parinti subliniaza

mereu faptul ca, atunci cand se credea mai liber, omul era, de fapt, cu totul inrobit. "Sfarsitul neasteptat al acestei libertati ne-lavreme este robia", spune Sfantul Isaac Sirul. Omul cazut, care se crede liber, traieste de fapt tintuit de trup, stapanit de legea acestuia si supus simturilor, sufera tirania poftelor, este sclavul cautarii placerii si al temerii de suferinta, slujitor al rautatii, pe scurt, este robul patimilor. Acestea exercita asupra omului o adevarata tiranie, care-i inrobeste sufletul. in aceasta stare, omul nu mai este el insusi. El este parazitat de patimile pe care pacatul le-a adus in sine. Manat de aceste porniri straine de natura sa originara, omul ajunge cu totul instrainat. Propriu vorbind, nu mai este el cel care actioneaza, ci legea pacatului care locuieste in el (Rom. 7, 17, 20, 23).

Dar omul nu este numai robul patimilor sale, ci si al diavolului si al demonilor acestuia. El nu mai este doar ispitit, ci stapanit si zdrobit de tirania Celui Rau. Sfantul Isaac Sirul arata ca "cel care nu si-a supus voia sa lui Dumnezeu, va fi supus potrivnicului". Sfantul Macarie descrie astfel aceasta indoita inrobire a omului, de catre patimi si de catre puterile raului: "Calcand porunca si fiind izgonit din rai, omul a fost incatusat in doua chipuri si cu doua legaturi. Una (prin) lucrurile din aceasta viata: cu iubirea lumii, adica a placerilor trupesti si a patimilor (...), intr-un cuvant a tuturor lucrurilor celor vazute (...) Intru cele launtrice, sufletul este inconjurat, imprejmuit, inchis cu ziduri si inlantuit cu lanturile intunericului de catre duhurile rautatii". Iar intre cele doua exista o relatie evidenta: numai pentru ca omul vietuieste in rautate au asupra lui fortele demonice o asemenea putere; prin patimi, omul li se deschide, facandu-le sa vietuiasca in el.

In aceasta stare, nu mai ramane mare lucru din libertatea initiala a omului, in vreme ce in Dumnezeu si in lucrarea virtutilor, omul se misca el insusi potrivit firii sale si se facea partas vointei suverane a lui Dumnezeu, instrainandu-se de Acesta si traind contrar firii, in fapt nu mai actioneaza el, ci o natura straina care a pus stapanire pe el, cea a patimilor care, prin pacat, au acoperit cu totul firea sa autentica, tiranizand-o si traind pe seama ei.

Capitolul urmator
*Patologia memoriei*

**5. Patologia memoriei**

Memoria i-a fost data omului la creatie pentru ca prin ea sa-si poata aduce aminte intotdeauna de Dumnezeu si sa fie astfel mereu unit cu El, prin mintea si inima sa. "De aceea ni s-a dat aducerea-aminte, pentru a-L purta (pe Hristos) in noi", scrie Sfantul Nicolae Cabasila. Aducerea-aminte de Dumnezeu apare astfel ca lege pentru om. Asa spune si Sfantul Macarie Egipteanul: "Crestinul este dator ca totdeauna sa-si aminteasca de Dumnezeu", Iar Sfantul Grigorie de Nazianz: "Se cuvine sa ne aducem aminte de Dumnezeu mai des chiar decat respiram; si, ca sa spunem asa, in afara de aceasta noi nu trebuie sa facem nimic altceva".

Aducerea-aminte de Dumnezeu implica, la un prim nivel, aducerea-aminte de poruncile prin care omul se alipeste de El, implinindu-I voia: a poruncii date de

Dumnezeu in Rai, lui Adam si Evei; a poruncilor date de Hristos omului restaurat prin Logosul intrupat. Ea implica, de aceea, "aducerea-aminte de virtuti", care nu lasa loc pentru patimi.

Dupa cum ne arata acest ultim punct, "aducerea-aminte de Dumnezeu mai inseamna aducerea-aminte de binefacerile lui Dumnezeu, pentru care ii aducem slava si multumita. Sfantul Marcu Ascetul insista in special asupra acesteia. "Asadar, fiule, inceputul purtarii tale placute lui Dumnezeu trebuie sa-l faci pornind de la aceasta: sa te gandesti statornic si pururea, intr-o meditatie neintrerupta, la toate binefacerile de care ti-a facut parte iubitorul de oameni Dumnezeu, spre mantuirea sufletului tau; si sa nu incetezi a-ti aminti de multele si marile Lui binefaceri, acoperindu-le cu uitarea pacatului sau trandaviei si prin aceasta lasand sa treaca vremea cealalta fara folos si fara sa aduci multumire. Caci aceste amintiri neincetate, impungand inima ca un ac, o misca totdeauna spre marturisire, spre smerenie, spre multumire adusa cu suflet zdrobit si spre toata sarguinta buna. Ele ne indeamna sa-I rasplatim lui Dumnezeu cu purtarile noastre bune si cu toata virtutea"; "cel ce se gandeste totdeauna la aceasta si nu uita binefacerile lui Dumnezeu... se nevoieste spre toata virtutea buna si spre toata lucrarea dreptatii, gata intotdeauna sa faca cu ravna voia lui Dumnezeu".

Aceasta forma de aducere-aminte de Dumnezeu duce in chip firesc la principala ei forma de manifestare, cea a rugaciunii neincetate, cum o numesc Sfintii Parinti. Ea, asa cum subliniaza Sfantul Diadoh al Foticeei, este a mintii, care "cere o ocupatie care sa dea de lucru harniciei ei", singura indeletnicire "prin care isi poate atinge deplin scopul". Rugaciunea neincetata este in acelasi timp "lucrarea proprie mintii", singura potrivita cu natura ei. "Rugaciunea face mintea sa-si implineasca propria lucrare", spune Evagrie, care adauga: "Rugaciunea este lucrarea demna de vrednicia mintii sau intrebuintarea cea mai buna si mai curata a ei". In Rai, Adam vietuia "in rugaciune", avand neincetata aducere-aminte de Dumnezeu. Tot astfel, sfintii, care se intorc, in Hristos, la starea dintai a lui Adam "si se apropie de desavarsire, au neintrerupta in inima pomenirea Domnului".

Prin aceasta continua aducere-aminte de Dumnezeu omul poate intr-adevar, potrivit menirii sale, sa se uneasca cu El. "Unirea duhovniceasca este amintirea nepecetluita, care arde in inima cu un dor infocat", spune Sfantul Isaac Sirul. Prin aducerea-aminte de Dumnezeu omul se intareste in pastrarea si lucrarea poruncilor; altfel spus, el poate sa se fereasca de patimi si sa sporeasca in el virtutile.

Aducerea-aminte de Dumnezeu este mai ales conditia dragostei de Dumnezeu, care are darul de a o trezi si a o face sa creasca, fiind nedespartita de ea. Aceasta este adevarat mai ales cand e vorba despre forma sa desavarsita, rugaciunea neincetata, dar si cand e vorba de aducerea-aminte de binefacerile lui Dumnezeu. Sfantul Marcu Ascetul sfatuieste astfel: "Punand inaintea ochilor tai binefacerile de care te-ai impartasit de la inceputul vietii tale si pana acum, fie trupesti, fie duhovnicesti, zaboveste cu gandul la ele, dupa cum s-a spus: "Nu uita toate rasplatirile Lui" (Ps. 102, 2). Fa aceasta pentru ca inima sa ti se miste cu usurinta spre frica lui Dumnezeu si spre dragoste (...). Caci rusinandu-te de amintirea atator bunatati, de care te-ai bucurat din partea Stapanului bun si de oameni iubitor, inima ta se va umple de dragostea si de dorul Lui printr-o miscare pornita chiar din ea insasi, mai bine-zis conlucrand si darul de sus".

Aducerea-aminte continua de Dumnezeu in rugaciune este pentru om si un mod de a ajunge la vederea Lui, caci, asa cum spune Sfantul Isaac Sirul, in ea "isi afla hrana de viata datatoare pentru intiparirea vederii sufletesti". Sfantul Calist Patriarhul spune, in acelasi sens, ca ea face ca in "mintea curata sa se arate razele dumnezeiesti".

Memoria insoteste lucrarea mintii pana pe treptele cele mai inalte ale vietii duhovnicesti, cand omul "e rapit de amintirea (sufletului rational) mai presus de fire la vederea lui Dumnezeu", pe care i-o da Duhul.

Prin aducerea-aminte de Dumnezeu, omul il pastreaza pe Dumnezeu inla-untrul mintii sale si il face sa locuiasca in inima sa. "Salasluirea lui Dumnezeu in noi, spune Sfantul Vasile cel Mare, consta tocmai in a avea pe Dumnezeu temeinicit in gand. Numai atunci devenim temple ale Duhului, cand gandirea statornica la El nu se mai lasa intrerupta de grijile pamantesti si cand cugetul nu se lasa tulburat de patimi trecatoare".

Prin aceasta, aducerea-aminte de Dumnezeu este pentru om izvorul unei bucurii desavarsite, "naste in suflet o placere negraita", asa cum spune Psal-mistul: "Adusu-mi-am aminte de Dumnezeu si m-am bucurat" (Ps. 76, 4). Prin gandul statornic la Dumnezeu, omul nu face decat sa cugete la "singurul lucru care trebuie", ducand o existenta indreptata in intregime spre Dumnezeu, potrivit menirii sale. Altfel spus, aducerea-aminte de Dumnezeu implica uitarea cu totul a lumii, stergerea oricarei amintiri patimase si lumesti. Ea implica, de asemenea, uitarea de sine. Omul duhovnicesc, spune Sfantul Isaac, "uita chiar si de el insusi si de firea lui..., nemaiamintindu-si deloc de veacul acesta. El se indeletniceste cu cele privitoare la marirea lui Dumnezeu si mereu se gandeste la ele". "El se misca impreuna cu acestea spre amintirea lor, potrivit treptei vietuirii lui (...) si nu se mai gandeste si nici nu-si mai aduce aminte de lumea aceasta". Intr-un cuvant, "cand pomenirea lui Dumnezeu pune stapanire pe intinderea sufletului, pierde din inima amintirea tuturor celor vazute", spune el in alta parte.

Dedicandu-se in intregime aducerii-aminte de Dumnezeu, memoria omului in starea sa initiala, normala, era cu totul unitara, simpla si omogena. Toate gandurile omului se indreptau spre ceea ce constituia pentru cugetul sau unicul obiect al atentiei, in aducerea-aminte neincetata de Dumnezeu, spune Sfantul Ioan Casian, omul "trebuie sa-si fixeze toata atentia intr-un singur punct si toate gandurile sale sa-si aiba drumul launtric numai spre un singur tel". Astfel memoria devine statornica si nemiscata, ajungand la liniste si pace.

Memoria stapanita in intregime de aducerea aminte de Dumnezeu a lepadat "cu totul orice forma si orice chip", fiind memoria "inimii curate". Prin aducerea-aminte de Dumnezeu, omul se fereste de gandurile straine pe care i le strecoara in suflet Cel viclean. Ea indeparteaza cu desavarsire orice gand rau si nu ingaduie nici unei inclinari spre rautate sa se manifeste. Ea constituie o arma impotriva demonilor; cu ajutorul ei omul nu numai ca este ferit de atacurile lor, dar ii si invinge si ii alunga.

Daca memoria folosita potrivit firii sale este o memorie sanatoasa, prin pacat ea functioneaza contrar firii si devine bolnava. Boala consta, ca si in cazul celorlalte puteri ale sufletului pe care le-am studiat, in pervertirea ei, mai precis intr-o inversare a activitatii sale: in timp ce in starea de normalitate a firii omenesti ea slujeste exclusiv aducerii-aminte de Dumnezeu si de bine, uitand prin aceasta de realitatea sensibila si de rau, prin pacat ea devine, dimpotriva, uitare de Dumnezeu si a binelui, si aducere-aminte de rau si de lume.

Aceasta boala a memoriei afecteaza, desigur, mintea, care este organul ei; mintea care-L uita pe Dumnezeu se instraineaza intr-o activitate care nu-i este proprie, se sufoca si, din punct de vedere duhovnicesc, este cu adevarat moarta. "Ceea ce i se intampla pestelui iesit din apa, aceea se intampla si mintii care a iesit din pomenirea lui Dumnezeu si s-a imprastiat in amintirile lumii", spune Sfantul Isaac Sirul. Toate

celelalte puteri ale sufletului care depind de ea in mod direct vor suferi aceleasi efecte patologice. Sfantul Maxim Marturisitorul arata ca uitarea lui Dumnezeu si a binelui este, alaturi de nestiinta, principala patima-boala a partii rationale a sufletului.

Uitarea de Dumnezeu, alaturi de necunoasterea Lui au un rol central in caderea omului. Astfel, Sfantul Grigorie Palama vede in parasirea "pomenirii si vederii lui Dumnezeu" esenta pacatului stramosesc. Iar la Sfantul Marcu Ascetul aflam scris: "Scriptura zice ca: i"adul si adancul (pierzarii) sunt cunoscute Domnului"(Pilde 15, 11). Acestea le zice despre nestiinta si uitarea inimii. Caci iad este nestiinta..., si pierzare este uitarea", si amandoua duc la moartea duhovniceasca. Sfantul Marcu Ascetul, iar apoi Sfantul loan Damaschin, afirma, asa cum am vazut deja, ca uitarea, alaturi de nestiinta si nepasarea trandava, este unul dintre cei trei "uriasi ai Celui Rau", de la care vin toate patimile si toate relele de care sufera omul cazut. Aflam la Sfantul Marcu Ascetul descrierea acestor trei boli spirituale fundamentale strans legate una de alta, relatiile dintre ele si efectele lor: "Cei trei uriasi ai Celui Rau, care sunt socotiti ca cei mai tari, sunt cele trei rele amintite mai inainte: nestiinta, maica tuturor relelor; uitarea, sora impreuna-lucratoare si slujitoare a ei; si nepasarea trandava, care tese vesmantul si acoperamantul norului negru asezat peste suflet si care le sprijina pe amandoua, le intareste, le sustine si sadeste in sufletul cel fara grija raul inradacinat si statornic. Prin nepasarea trandava, prin uitare si prin nestiinta se intaresc si se maresc proptelele celorlalte patimi. Caci ajutandu-se intreo-lalta si neputand sa fiinteze fara sa se sustina una pe alta, ele se dovedesc puteri tari ale Vrajmasului si capetenii puternice ale Celui Rau. Prin ele se intareste si pe ele se reazema toata oastea duhurilor rautatii, ca sa-si poata duce la indeplinire planurile".

Am vazut deja ca este greu de aratat daca atractia placerii simturilor duce omul la necunoasterea si uitarea de Dumnezeu, ori, dimpotriva, nestiinta si uitarea de Dumnezeu il fac sa se intoarca spre realitatea vazuta. Exista o dialectica a acestor doua atitudini, asa cum am vazut, care ne indreptateste sa o socotim cauza cand pe una, cand pe cealalta. Astfel, Sfantul Diadoh al Foticeei o pune inainte pe prima: ispitití de placerea simturilor, Adam si Eva au inceput sa uite de Dumnezeu. "Ca vederea, gustul si celelalte simturi slabesc tinerea de minte a inimii, cand ne folosim de ele peste masura, ne-o spune cea dintai, Eva. Caci pana ce n-a privit la pomul oprit cu placere, isi amintea cu grija de porunca dumnezeiasca. De aceea era acoperita de aripile dragostei dumnezeiesti... Dar cand a privit la pom cu placere si s-a atins de el cu multa pofta si, in sfarsit, a gustat din rodul lui cu o voluptate puternica... toata pofta ei si-a intors-o spre gustarea lucrurilor de aici, amestecand, din pricina fructului placut la vedere, in greseala ei, si greseala lui Adam. De atunci, cu anevoie isi mai poate aduce aminte omul de Dumnezeu sau de poruncile lui". Alti Parinti privesc procesul caderii in sens invers. O apoftegma spune: "Ziceau Batranii ca trei sunt puterile Vrajmasului din care vine toata greseala: uitarea, negrija si pofta. Cu adevarat, de indata ce vine uitarea, ea naste negrija, iar negrija naste pofta, iar pofta il duce pe om la cadere". Sfantul Isihie Sinaitul zice, in acelasi sens: "de la uitare ajungem la negrija, iar de la negrija... la pofte necuviincioase". Iar Sfantul Macarie: "Mintea care alunga de la ea amintirea lui Dumnezeu cade fie in manie, fie in pofta trupeasca". Cele mai multe referinte le gasim la Sfantul Marcu Ascetul, care spune apriat: "tot cel ce uita de Dumnezeu cauta placerea (desfranata)".

Uitand de Dumnezeu, memoria se fragmenteaza si se risipeste, intrand sub stapanirea multimii gandurilor legate de lucrurile din lumea vazuta spre care s-a intors omul. "inceputul si pricina gandurilor, scrie Sfantul Grigorie Sinaitul, este impartirea, prin neascultare, a amintirii simple si unitare. Prin aceasta a pierdut si amintirea de Dumnezeu. Caci facandu-se din simpla, compusa, iar din unitara, felurita, si-a pierdut unitatea impreuna cu puterile ei". Aceasta imbolnavire a memoriei are, evident, repercusiuni asupra tuturor puterilor sufletului. Mintea, in care

inainte nu-exista decat singur gandul la Dumnezeu, este acum bantuita de multimea feluritelor amintiri lumesti, al caror numar sporeste tot mereu.

Memoria devine pentru om, alaturi de imaginatie, principala cale de acces pentru gandurile straine, care patrund in sufletul sau si-i preocupa mintea; ea este una dintre principalele surse ale "gandurilor care ne rapesc De la ea primeste omul cea mai mare parte a reprezentarilor, care constituie pentru el tot atatea sugestii ispititoare. Mai ales ea este cea care aduce in minte "gandurile simple", de care apoi se alipeste in chip patimas. Sfantul Maxim spune: "prin acestea trei primeste mintea intelesuri patimase: prin simtire, prin schimbari in starea organica si prin amintire". Dar adesea memoria produce ea insasi in mod direct ganduri patimase, lucru pe care-l subliniaza Sfantul Talasie Libianul, care vede in aceasta facultate a mintii principala lor sursa, si cea mai periculoasa: "trei sunt caile prin care primesti ganduri: simtirea (lucrarea simturilor), amintirea si starea mustului (amestecarea) din trup. Dar cele mai staruitoare sunt cele din amintire". Memoria produce astfel de ganduri pentru ca ea pastreaza amintirea greselilor trecute si urmele patimilor care ni s-au facut obisnuinta si mai ales a placerii legate de ele, ceea ce da reprezentarilor o mare putere de ademenire. Astfel, memoria este adesea trezita si atatata de demoni, care incearca sa o impinga mai ales spre asemenea amintiri.

Pentru toate aceste motive, memoria devine la omul cazut una dintre principalele cauze ale trezirii si starnirii patimilor. De aceea Sfantul Isaac Sirul spune ca ea este lacas al patimilor, locul in care le poti afla pe toate. Astfel ca "aducerea aminte de rau " ajunge sa fie la omul cazut o deprindere. Amintirea raului inlocuieste, in grade diferite, amintirea binelui, singura care, la inceput, stapanea in memorie; pentru ca amintirea binelui nu poate fi stearsa si inlocuita cu totul, acesteia ii ramane de acum inainte un loc mai mult sau mai putin redus in memorie.

Ca urmare, are loc o noua divizare a memoriei, care nu exista la inceput. Ea este scindata in doua parti, cum spune Sfantul Diadoh al Foticeei: "De cand mintea noastra s-a rostogolit la chipul indoit al cunostintei, e silita, chiar daca nu vrea, sa poarte in aceeasi clipa si ganduri bune, si ganduri rele (...). Caci curn se grabeste sa inteleaga binele, indata isi aminteste si de rau. Fiindca de la neascultarea lui Adam tinerea de minte a omului s-a sfasiat in doua".

Amintirea binelui si amintirea raului nu ajuns doar sa se invecineze, ci se intrepatrund si se amesteca, sporind confuzia creata de multele si feluritele ganduri care stapanesc memoria si cugetarea omului.

Chiar daca omul cazut se afla, dupa cum spune Sfantul Isihie Sinaitul, "acoperit de valmaseala adancului uitarii", a-si aminti de Dumnezeu si de bine nu este cu neputinta pentru el, dar aceasta se face cu mai multa greutate. "De atunci, cu anevoie isi mai poate aduce aminte omul de Dumnezeu si de poruncile Lui", spune Sfantul Diadoh al Foticeei. "Neascultarea, unealta pacatului, nu a stricat numai amintirea simpla a sufletului fata de bine, ci si toate puterile lui, intunecand dorinta fireasca care tindea spre virtute". Intr-adevar, dupa cum am vazut, mintea omului este stapanita de multimea amintirilor lumesti si a gandurilor, care, chiar daca nu sunt patimase, sunt totusi straine de Dumnezeu. Aceste amintiri patrund in minte din pricina iubirii de lume, dar si prin lucrarea duhurilor rele care incearca mai ales prin acest mijloc sa tina mintea departe de Dumnezeu. In ambele situatii, amintirile lumesti indeparteaza aducerea-aminte de Dumnezeu. Principiul iconomic reliefat in cazul celorlalte puteri ale sufletului este valabil si pentru memorie: cu cat in ea staruie mai mult aducerea-aminte de Dumnezeu, cu atat mai putin va pastra

amintirile legate de lume; si, invers, cu cat isi aminteste mai mult de lume, cu atat mai putin isi va aduce aminte de Dumnezeu.

Capitolul urmator
*Patologia imaginatiei*

**6. Patologia imaginatiei**

Imaginatia este una dintre facultatile de cunoastere ale omului, una dintre cele mai elementare. Functia ei fireasca este de a-i permite omului reprezentarea lucrurilor sensibile asa cum sunt ele. Ea este deci direct legata de simtire si de cele care cad sub simturi. Ea transforma senzatiile in imagini si ii permite omului sa aiba, sub forma unei imagini, o reprezentare a ceea ce percepe. Ii permite, de asemenea, in legatura cu memoria, sa-si reprezinte amintirile ramase in urma celor percepute.

Imaginatia este, pe de o parte, aceasta facultate a omului de a transforma perceptiile in imagini corespunzatoare si de a le reproduce, atunci cand memoria le-a pastrat si, pe de alta parte, ea este si capacitatea de a produce, prin combinarea mai multor imagini astfel obtinute, luate in intregime sau numai in parte, imagini cu totul noi.

Imaginatia este astfel capabila sa capete trei forme: cea a unei imaginatii producatoare de imagini, a unei imaginatii reproductive si a unei imaginatii creatoare, fiecare dintre ele bazandu-se pe cea precedenta. Sub cele doua ultime forme, in conditiile particulare ale somnului, ea produce visele. In starea primordiala a omului, imaginatia sa era exclusiv legata de reprezentarea creaturilor existente. Facultate indispensabila in cadrul relatiilor sale necesare cu acestea, ea nu constituia la inceput un obstacol in relatia omului cu Dumnezeu si nu-l indeparta in nici un chip de El Caci omul fiind pe atunci nepatimitor, in starea in care fusese creat, el nu cunostea "inchipuirea necuviincioasa", care "se opune... lucrarii unitare si neinselatoare a mintii"; imaginile produse de el ramaneau "simple", adica nu erau legate de nici o patima, asa incat nu trezeau nici o patima si nici nu erau starnite de ele. Astfel, imaginile isi aveau rostul lor in cadrul contemplarii naturale, transparente la logoi (sau ratiunile duhovnicesti) fapturilor si la energiile dumnezeiesti, percepute in chip nemijlocit si contemplate de mintea lui Adam in reprezentarea creaturilor, si care ii slujeau pentru a-L slavi pe Dumnezeu in creatia Sa si pentru ca s-o uneasca pe aceasta cu El, potrivit proniei Sale. in starea sa originara, omul dispunea de o "inchipuire cuviincioasa", intorcand spre bine miscarile acesteia, atunci cand folosea imaginile nascute din vederea fapturilor pentru a se inalta pe sine si a le inalta si pe ele la Creatorul lor.

Din aceasta "inchipuire cuviincioasa" izvorau, in somnul sau, "visurile curate". Omul fiind nepatimitor, aceste vise se caracterizau prin curatia lor, fiind constituite din imagini sau din combinatii de imagini "simple", care-i vadeau sanatatea sufletului, cum spune Sfantul Maxim: "Cand sufletul incepe sa-si simta sanatatea proprie, incepe sa vada si nalucirile din visuri ca pe niste lucruri simple, care nu-l mai tulbura". In cadrul contemplarii naturale, aceste vise primeau si forma vederilor, ansambluri de imagini stabile, net structurate si ordonate, insuflate de Dumnezeu, cu un inteles duhovnicesc limpede si care, prin caracterul lor simbolic, il inaltau pe om, chiar in somn, la Dumnezeu. Ceea ce spune Sfantul Maxim despre vise, Sfantul

Diadoh al Foticeei spune despre asemenea vederi, anume ca sunt dovezi de sanatate a sufletului: "Vederile din vis care sunt trimise sufletului de iubirea lui Dumnezeu sunt marturiile neinselatoare ale unui suflet sanatos".

Daca imaginatia isi afla locul in cadrul contemplarii naturale, cand este vorba despre cunoasterea directa a lui Dumnezeu, ea trebuie inlaturata cu totul, caci Dumnezeu este transcendent oricarei fapturi, deci oricarei intelegeri, oricarei gandiri si a fortiori oricarei reprezentari sub forma de imagine sau chip. "S-a spus ca nu poate exista nici o inchipuire despre Dumnezeu. Caci Dumnezeu este pururea mai inalt decat toate si dincolo de orice cugetare", spune scoliastul Sfantului Dionisie Areopagitul.

Cresterea duhovniceasca a omului implica deci depasirea chiar a acestei imaginatii bune, o data cu depasirea lumii sensibile. Atitudinea primului om fata de imaginatie era cea descrisa de Sfintii Calist si Ignatie Xanthopol, atunci cand vorbesc despre cei care, reinnoiti in Hristos, au redobandit starea initiala a umanitatii si inainteaza pe aceeasi cale pe care trebuia sa mearga Adam spre desavarsirea care i-a fost menita omului de Dumnezeu, la creatie: "Cei care au inaintat cu timpul, resping si alunga in intregime inchipuirea necuviincioasa, impreuna cu cea cuviincioasa, prefacand-o si topind-o in cenusa, ca ceara ce se topeste de fata focului (Ps. 67, 2), prin rugaciunea curata si prin golirea si dezbracarea mintii de toate 'chipurile, datorita predarii ei in stare simpla lui Dumnezeu sau, daca voiesti, datorita primirii Lui si unirii simple si fara chip cu El". Unirea cu Dumnezeu in contemplare nu este posibila, dupa cum vom vedea ulterior, decat in rugaciunea curata, acea rugaciune care implica, pe de o parte, nepatimirea, iar pe de alta, absenta oricarei reprezentari, de orice natura, a oricarui gand si, in primul rand, a imaginatiei, legate nu numai de lucrurile sensibile si/sau lumesti, ci chiar de Dumnezeu insusi. La acest nivel al contemplarii, imaginatia inceteaza si in timpul somnului. Omul se afla in permanenta strans unit cu Dumnezeu si chiar in somn sufletul lui vegheaza. Vederile sunt inlocuite cu descoperiri dumnezeiesti. "Cel ce e luminat de Duhul Sfant fie ca privegheaza, fie ca doarme, priveste cu trezvie si cu intelegere, bunatatile acelea "pe care ochiul nu le-a vazut si urechea nu le-a auzit si la inima omului nu s-au suit" (I Cor. 2, 9), la care doresc si ingerii sa priveasca (I Pt. I, 12)", scrie Sfantul Simeon Noul Teolog Dar aceste descoperiri dumnezeiesti nu mai sunt constituite din imagini si nu mai pun in lucrare imaginatia, ci sunt produse in mintea omului deplin induhovnicit de Duhul insusi, si de aceea "ele nici n-ar trebui sa se mai numeasca vise, ci cu adevarat vederi si descoperiri".

Prin pacatul stramosesc, imaginatia devine pentru om un mijloc de separare de Dumnezeu. Omul incepe de-acum sa-si umple mintea, golita de Dumnezeu, cu produsele imaginatiei sale. Lucrul acesta este adevarat mai ales in cazul imaginatiei creatoare. Nu putem decat sa reamintim aici explicatia data de Sfantul Atanasie cel Mare, potrivit careia sufletul, neputand ramane nemiscat si fara sa aiba ceva spre care sa se indrepte, dupa ce s-a indepartat de Dumnezeu, catre Care il purta initial firea sa, a inceput sa-si imagineze obiecte pentru nazuintele sale: "Firea nu se mai misca pe calea virtutii, nici ca sa vada pe Dumnezeu, ci, gandind la cele ce nu sunt, preface ceea ce e in puterea ei, folosindu-se rau de aceasta pentru poftele pe care le-a nascocit ...)", "raul nu este de la Dumnezeu, nici n-a fost in Dumnezeu, nici n-a fost de la inceput, nici nu exista vreo substanta a lui, ci oamenii, respingand gandul binelui, au inceput sa gandeasca si sa-si nascoceasca cele ce nu sunt (...) sufletul oamenilor, inchi-zandu-si ochii prin care poate vedea pe Dumnezeu, si-a nascocit cele rele, in care se misca si nu stie ca nu face nimic, desi i se pare ca face ceva. Caci da un chip celor ce nu sunt si ceea ce s-a savarsit nu ramane cum s-a savarsit, ci, precum s-a stricat asa si apare. Pentru ca sufletul a fost facut ca sa-L vada pe Dumnezeu si sa fie luminat de El. Dar in locul lui Dumnezeu el a cautat cele stricacioase si intunericul".

Cazand din cunoasterea lumii spirituale, omul isi construieste prin inteligenta si imaginatia sa o lume fantasmatica, de care se alipeste cu atat mai mult cu cat ea corespunde dorintelor si patimilor care l-au cuprins. Astfel, omul cazut se instraineaza intr-o lume ireala, si "nimic din ceea ce se vede nu vedem asa cum este, ci, potrivit inchipuirilor noastre mincinoase, luam unele lucruri drept altele, asa amagind lumea pe cei care o iubesc fara nici o grija, prin chipurile si infatisarile ei cu totul inselatoare".

Dar mintea omului cazut, din care a fost scos Dumnezeu, mai este plina si de imaginile din lumea sensibila, pe care i le reprezinta imaginatia legata de memorie. Alipit in chip patimas de lumea sensibila, o lume inchisa in ea insasi, care nu i-L mai descopera pe Creatorul ei, omul ii cade cu totul prada. Imaginile pe care le are din aceasta lume, in urma perceptiei sau a amintirilor, nu mai sunt cele pe care le avea Adam inainte de cadere, adica transparente pentru energiile dumnezeiesti, nu mai sunt prilejuri de neincetata aducere-aminte de Dumnezeu, nu-l mai inalta spre El, ci sunt cu totul si cu totul opace, instrainat printre obiectele reduse la dimensiunile lor materiale, mintea sa este fara incetare populata si bantuita de multimea gandurilor legate de ele si de imaginile lor. Iar aceasta se intampla nu numai atunci cand este treaz, ci si in somn, cand este napadit de inchipuirile din vise.

Imaginatia, aflata in legatura cu o memorie ea insasi pervertita si nemaifiind, potrivit firii sale, o facultate anexa in procesul cunoasterii, ajunge sa stapaneasca mintea si o sileste sa-i urmeze, instrainand-o. Atunci "mintea rataceste mereu din nalucire in nalucire, caci atunci cand se stinge una, din ea rasare alta". Imaginatia pune stapanire pe minte in multe feluri. "De aceea, spun Sfintii Calist si ignatie Xanthopol, dumnezeiestii Parinti vorbesc de multe ori despre ea si impotriva ei. Sfintii de mai inainte au socotit-o asemenea miticului Dedal ca o inchipuire cu multe chipuri si multe capete, asemanatoare hidrei (...) Caci blestematii ucigasi, strabatand si trecand prin ea, intra in comunicare cu sufletul, facandu-l un fel de stup de viespi si o pestera de ganduri sterpe si patimase" Prin aceasta, nu numai ca ea "se opune foarte mult rugaciunii curate a inimii", dar nici nu mai lasa vreun loc pentru gandul si amintirea de Dumnezeu, care, in chip firesc, ar trebui sa-si afle locul in sufletul omului. Sfantul Varsanufie aseamana sufletul, asa cum a iesit el de la Dumnezeu, adica indeletnicindu-se numai cu aducerea-aminte de El, cu "o scandura gata zugravita", care nu mai primeste nici un alt chip si nici o alta culoare. In starea decazuta a omului insa, lucrurile se petrec cu totul dimpotriva: pictura cea frumoasa este in intregime mazgalita de imaginatie cu chipuri si forme nascocite de ea, nemaila-sand sa se vada nimic din ceea ce era la inceput.

In viata launtrica a omului cazut, imaginatia ajunge sa ocupe un loc atat de mare si sa aiba un rol atat de nefast pentru ca ea se manifesta in stransa legatura cu patimile. "Caci acum omul se misca in jurul nalucirilor irationale ale patimilor", arata Sfantul Maxim Marturisitorul. Pe de o parte, imaginatia trezeste patimile, dandu-le hrana care le face sa lucreze si sa sporeasca. Pe de alta parte, patimile suscita in chip deosebit lucrarea si plasmuirile imaginatiei; pentru ca se hranesc mai ales cu aceste inchipuiri, patimile imping imaginatia sa zamisleasca imaginile care le sunt potrivite - fie ele vechi sau noi - si care le aduc desfatarile pe care le cauta.Sfantul Maxim Marturisitorul constata ca: "Precum mintii celui flamand i se naluceste numai paine, iar celui insetat numai apa, la fel celui lacom i se nalucesc tot felul de mancari, iubitorului de placeri forme de femei, iubitorului de slava desarta cinstiri de la oameni, iubitorului de argint, castiguri, celui ce tine minte raul, razbunare asupra celui ce l-a suparat, pizmasului, necazuri asupra celui pizmuit si asa mai departe in toate celelalte patimi".

Aceasta se intampla si in starea de veghe, dar mai ales in somn. Cu "gandurile nesanatoase" se intampla la fel ca si cu bolile, caci "bolile trupului nu sunt contractate chiar in momentul cand se ivesc, ci mai inainte", arata Sfantul Ioan Casian; aceste ganduri sunt "semnul unei boli care zacea inauntru, ascunsa in cele mai adanci alcatuiri ale sufletului (...) adusa la suprafata de odihna somnului, vadindu-se astfel fierbintelile ascunse ale patimilor de care ne-am imbolnavit, hartuiti de cugetari nesanatoase". Nevoitorii stiu bine ca visele sunt zamislite de imaginatie in legatura cu obisnuinte trupului si ale sufletului; in acest din urma caz, ele sunt fie-recompuneri ale unor resturi de amintiri, cel mai adesea legate de ocupatiile si de grijile din starea de veghe,fie, legat de puterea poftitoare, mijloace de satisfacere a dorintelor, fie, in legatura cu puterea irascibila, ca reactii la mania sau temerile resimtite, daca este vorba despre cosmaruri. Astfel, Sfantul Simeon Noul Teolog spune ca "cele ce ocupa sufletul sau cele in care petrece el in stare de veghe, acelea retin inchipuirea si cugetarea lui si in somn". Sfantul Nichita Stithatul remarca si el ca "dupa preocuparea omului dinlauntru si dupa grijile lui sunt si miscarile trupului si nalucirile mintii" din timpul viselor. Iar Sfantul Maxim precizeaza: "Cand creste pofta, mintea isi naluceste materiile placerilor in vremea somnului; iar cand creste iutimea, vede lucrurile pricinuitoare de frica". Sfantul Simeon Noul Teolog scrie in acelasi sens: "Cand partea poftitoare a sufletului e impinsa spre patimile desfatarilor si spre placerile vietii, tot pe acestea le vede sufletul si in vis. Iar cand iutimea sau mania sufletului e infuriata impotriva semenilor, viseaza atacuri, razboaie si lupte intre serpi si certuri ca la judecata cu dusmanii. Cand, in sfarsit, ratiunea lui se inalta

prin trufie si mandrie, isi inchipuie rapiri inaripate in aer, sederi si domnii pe tronuri inalte, pasiri inaintea poporului in fruntea unor care de lupta". Sfantul Nichita Stithatul arata inca si mai precis legatura dintre vise si diferitele patimi: "Daca cineva are sufletul iubitor de cele materiale si de placeri, isi naluceste castiguri de lucruri si de bani sau chipuri de femei si impreunari patimase, din care vine imbracamintea patata si intinaciunea trupului. Iar daca are sufletul lacom si iubitor de argint, vede totdeauna aur si pe acesta il doreste, se lacomeste dupa dobanzi si le asaza in vistierii, dar se vede si osandit ca un om fara mila. Daca are un suflet inclinat spre manie si dusmanie, este urmarit de fiare si de serpi veninosi si e napadit de temeri si spaime. Iar daca are sufletul ingamfat de slava desarta, isi naluceste laude si primiri din partea multimii, scaune de stapanire si de conducere si le socoteste, chiar cand e treaz, pe cele ce inca nu le are, ca si cand le are sau le va avea cu siguranta. Daca e cu sufletul plin de mandrie si de trufie, se vede pe sine purtat in trasuri stralucitoare si uneori zburand in vazduh si pe toti ii vede tremurand de covarsirea puterii lui." Astfel, prin prezenta si formele pe care le iau, visele ne descopera care si cat de puternice sunt patimile noastre care le zamislesc, aratand in chip vadit faptul ca sufletul este bolnav si chiar de ce boala sufera si care parte a sa este vatamata in special, asa cum scrie Evagrie: "Atunci cand, in inchipuirile somnului, demonii atacand partea poftitoare a sufletului ne arata (iar noi dam buzna spre ele) intruniri ale cunoscutilor si ospete ale rubedeniilor, coruri de femei si cate si mai cate (imagini) de felul acesta, atatatoare la placeri, inseamna ca partea cu pricina e bolnava si patima teribil de puternica. Arunci cand, dimpotriva, ne tulbura partea patimasa a iutimii, silindu-ne sa umblam pe drumuri prapastioase, scotandu-ne in cale oameni inarmati, precum si fiare veninoase si carnivore, iar noi, ingroziti de aceste drumuri si haituiti de fiarele si oamenii cu pricina, scapam cu fuga, (inseamna ca trebuie) sa ne ingrijim de partea patimasa a iutimii".

In cadrul acestei indoite legaturi a imaginatiei cu patimile, demonii, dupa cum arata Sfintii Parinti, joaca si ei un rol important, fie impingandu-l pe om in astfel de inchipuiri, ca raspuns la patimile sale si prin mijlocirea lor, cum tocmai am aratat, fie iscand in el chipuri si naluciri, cu scopul de a starni patimile. In acest ultim caz, se poate intampla ca ei sa puna in cugetul omului, in somn, ca si in starea de veghe,

imagini cu totul noi pentru el, care nu sunt legate nici de vreo perceptie din prezent sau din trecut, nici create de el insusi, si pe care intr-un anume fel cugetul este silit sa le primeasca. Scopul acestora este sa-l impinga pe om in greseli noi sau sa-l puna pe calea unor noi rautati, pe care nu umblase inca. In toate aceste cazuri insa, duhurile cele rele vor sa-l rataceasca pe om si sa-l tina departe de Dumnezeu.

Nalucirile imaginatiei apar ca principala forma pe care o iau momelile si indemnurile diavolesti spre pacat: daca in textele ascetice gandurile sunt asociate deseori cu inchipuirile, aceasta se intampla tocmai pentru ca cel mai adesea gandurile sunt, de fapt, simple inchipuiri sau isi au izvorul in ele. De aceea, imaginatia este pentru ispite principala poarta de intrare in suflet. "Sfintii de mai inainte au socotit-o... ca pe un pod al demonilor", arata Sfintii Calist si Ignatie Xanthopol. Iar Sfantul Isihie Sinaitul scrie asa: "Diavolii ne duc pururea spre pacatuire prin nalucire si minciuna"; "neavand fantasia la dispozitie, Satana nu poate fauri ganduri mincinoase, pentru a le infatisa mintii spre amagire mincinoasa".

Imaginatia este principalul instrument al lucrarii diavolesti impotriva sufletului, fie in starea de veghe, fie in somn; prin ea diavolii il hartuiesc pe om, cautand nu numai sa-l impinga in pacat sau sa-i trezeasca si sa-i atate patimile, ci si sa-l umpe de tulburare in felurite chipuri, trezind in el mai ales tristete, neliniste si ingrijorare, amagindu-l si facandu-l sa rataceasca din pricina multimii nalucirilor, ajungand chiar sa-l inrobeasca cu totul. Sfantul Isihie Sinaitul spune chiar ca imaginatia a pricinuit in principal caderea omului: "Si asa l-a despartit pe Adam de Dumnezeu, dandu-i nalucirea demnitatii dumnezeiesti. Si la fel obisnuieste sa-i amageasca vrajmasul mincinos si viclean pe toti cei ce pacatuiesc". Vedem aceasta intr-o istorisire din Apoftegme, : "Se spune despre un Batran ca a venit la Schit avand cu el pe fiul sau, prunc, care nu stia ce este femeia. Cand a crescut, diavolii i-au aratat chipuri de femei, iar el i-a spus tatalui sau, care s-a mirat foarte. Odata, ducandu-se in Egipt cu tatal sau si vazand femei, i-a spus acestuia:"Parinte, acestea sunt cele care vin noaptea la mine la Schit (...)". Iar Batranul s-a minunat de viclenia demonilor, care in pustia aceea ii aratau chip de femeie".

Adam inca de la crearea sa a fost ispitit de Cel Rau, cunoscand deci ispitirile aduse de acesta prin mijlocirea imaginatiei, inainte de caderea in pacat insa, el nu le dadea nici o atentie, nu sta la vorba cu ele si a fortiori nu consimtea sa le urmeze. Astfel, el nu cunostea "inchipuirea necuviincioasa", imaginatia sa neajungand la rau. Omul cazut, dimpotriva, primeste indemnurile rautatii si le insuseste si-si hraneste imaginatia cu ele, zamislind si dezvoltand imaginatia pacatoasa, pe care am descris-o mai inainte, predandu-se astfel cu totul lucrarii diavolesti si urmarilor ei nenorocite.

Sfintii Parinti subliniaza astfel responsabilitatea omului in ceea ce priveste pervertirea imaginatiei sale, care duce la imbolnavirea ei: din pricina ca n-a ramas credincios poruncilor dumnezeiesti, n-a mai ascultat de glasul lui Dumnezeu, nu si-a ferit inima de cugetele straine, pe scurt, pentru ca n-a ramas treaz si veghetor, omul a facut din imaginatie, care i-a fost data ca un fel de punte spre Dumnezeu, "o punte pentru demoni".

Atata vreme cat omul nu-si regaseste trezvia, adica vigilenta care caracteriza natura sa in starea cea desavarsita si deplin sanatoasa, inima ii ramane deschisa la momelile mincinoase ale Celui Viclean, aduse prin mijlocirea imaginatiei, fiind napadit ziua si noaptea de imagini care-i fac mintea sa rataceasca si o abat de la rostul ei, instrainand-o si tinand-o departe de Dumnezeu. Din faptul ca omul isi imagineaza cele care-l indeparteaza de Dumnezeu, se vede nu doar simpla imbolnavire a imaginatiei, ci faptul ca sufletul sau in intregime este bolnav.

[Capitolul urmator](#)
*Patologia simturilor si a functiunilor trupesti*

## 7. Patologia simturilor si a functiunilor trupesti

Pacatul stramosesc a produs schimbari si abateri si a adus boala nu numai la nivelul puterilor sufletului; functiunile trupesti si simturile, modul in care omul se foloseste de diferitele organe ale corpului si modalitatile de perceptie senzoriala au fost si ele pervertite, iar prin aceasta, imbolnavite. Omul a fost creat in intregime dupa chipul lui Dumnezeu, adica si trupul, ca si sufletul, avand menirea de a infaptui in intregimea sa asemanarea cu El, pentru ca, in final, sa fie in intregime indumnezeit. La lucrarea virtutilor, spun Sfintii Parinti, ia parte si trupul. Nu numai ca exista chiar "virtuti trupesti", dar prin trup se implinesc multe dintre virtutile sufletului. Anumite daruri ale Duhului, spune Sfantul Grigorie Palama, "se lucreaza si prin trup". Trupul, in general, prin insusirile si puterile sale, "ia si el parte la sfintenie". Lucrand impreuna cu sufletul si lasandu-se carmuit de el, trupul primeste de la acesta darul Sfantului Duh. Trupul este si el chemat la indumnezeire, alaturi de suflet. "Caci, scrie Sfantul Macarie Egipteanul, dupa cum Dumnezeu a creat cerul si pamantul pentru ca omul sa-l locuiasca, tot asa El a creat trupul si sufletul omului ca sa fie locuinta Sa, ca sa locuiasca si sa se odihneasca in trup, ca in propria-I casa, avand sufletul drept mireasa frumoasa si preaiubita". Subliniind unitatea fundamentala a celor din care e format omul, unitatea fundamentala a sufletului si trupului in persoana omului si destinul lor comun, Sfantul Grigorie Palama spune: "Care durere, care placere, care miscare in trup, nu-i o lucrare atat a sufletului, cat si a trupului? (...) Caci sunt si patimiri fericite si lucrari comune ale sufletului si trupului care nu tintuiesc duhul de trup, ci ridica trupul aproape de vrednicia duhului si-l indupleca si pe el (pe trup) sa tinda in sus. Care sunt acestea ? Cele duhovnicesti, care nu merg de la trup la duh..., ci trec de la minte la trup si prin cele ce le lucreaza si le patimesc, ele prefac si trupul spre mai bine si-l indumnezeiesc (...) La barbatii duhovnicesti, harul Duhului, trecand prin mijlocirea sufletului la trup, ii da si acestuia sa patimeasca cele dumnezeiesti si sa patimeasca in chip fericit impreuna cu sufletul, care patimeste cele dumnezeiesti si care, o data ce patimeste cele dumnezeiesti, are si ceva pati-mitor, laudabil si dumnezeiesc. (...) inaintand la implinirea acestui rost fericit al ei, latura patimitoare indumnezeieste si trupul, nefiind miscata de patimile trupesti si materiale (...), ci mai degraba ea insasi intorcand spre sine trupul si atragandu-l de la placerea pentru cele rele si insuflandu-i prin sine o sfintenie si o indumnezeire de care nu mai poate fi jefuit".

Una dintre functiunile elementare ale trupului este de a fi instrument al sufletului in ceea ce priveste relatia sa cu creatia materiala: prin mijlocirea simturilor trupului, sufletul ia cunostinta de existenta creaturilor sensibile si prin organele trupului intra in mod concret in legatura cu ele si actioneaza asupra lor. Perceptia senzoriala, usa a cunoasterii creatiei materiale, este un proces in acelasi timp somatic si psihic. La baza sa sta senzatia, adica reactia fizica a unui simt la stimulul unui obiect. Prin aceasta, i se comunica sufletului o informatie obiectiva cu privire la datele exterioare ale obiectului. Apoi intervine o a doua operatie, prin care datul senzorial este interpretat de toate celelalte facultati ale sufletului care contribuie la procesul cunoasterii. Printr-un proces complex, in care intervin inteligenta, memoria, imaginatia si dorinta obiectul asa cum este el prezentat de simturi, este situat in spatiu si raportat la alte obiecte, este numit, definit in ceea ce priveste natura,

semnificatia, functia si valoarea sa. Aceasta interpretare, care constituie esentialul in perceptia senzoriala, avand ca temei un dat obiectiv - cel oferit de senzatie, nu se opreste insa la acesta si nu constituie o simpla descriere a lui, ci este elaborata in functie de valorile subiectului cunoscator. In ultima instanta, de la acesta mai mult decat de la obiectul in sine, ia nastere perceptia. De aceea Sfantul Ioan Gura de Aur spune: Judecatile noastre nu se formeaza dupa natura lucrurilor cu care venim in atingere, ci dupa simtamantul sunetului cu care le privim". De aici rezulta ca perceptia senzoriala este legata de starea spirituala a celui care percepe, depinzand de starea tuturor facultatilor sale care intervin in procesul de interpretare pomenit mai sus; si indeosebi de ceea ce el, de o maniera generala, cunoaste, intelege, doreste, isi imagineaza. In starea primordiala a omului, toate facultatile sale fiind indreptate spre Dumnezeu, prin ele Adam percepea in Dumnezeu toate fapturile create si, o data cu aceasta, sesiza cu ajutorul ratiunii sale logoi sau ratiunile lor spirituale. Perceptia sa senzoriala era astfel subordonata contemplarii naturale. In acest fel, el se folosea de toate facultatile sale care participau la perceptia senzoriala si in primul rand de toate simturile sale, in mod firesc, sanatos si potrivit scopului lor, pastrandu-si astfel sufletul curat, cum ne arata Sfantul Maxim Marturisitorul, care spune ca aceasta este si datoria omului reinnoit in Hristos: "isi pazeste cineva sufletul fara pata pentru Dumnezeu daca se sileste (...) sa-si deprinda simturile sa priveasca si sa-si imagineze in chip evlavios lumea vazuta si cele din ea, vestind sufletului maretia ratiunilor din ele". Sfantul Nichita Stithatul spune si el in aceasta privinta: "Cand mintea patrunde in cele mai presus de fire, simturile aflandu-se in starea cea dupa fire, intra in chip nepatimas in legatura cu pricinile lucrurilor, cercetand numai ratiunile si firile lor si deosebind tara greseala lucrarile si insusirile lor, neimpatimindu-se si nemiscandu-se cu placere spre ele in mod contrar firii".

Undeva, in alta parte, tot el spune ca "toate cele ce se lucreaza in chip impartit in simturi, vederea, auzul, mirosul, gustul, pipaitul, se misca potrivit firii daca biruie ceea ce este mai bun". Iar Sfintii Parinti, atunci cand au prilejul, ne readuc aminte de cum trebuie folosite, potrivit firii, simturile noastre. Sfantul Atanasie precizeaza faptul ca: "trupul are ochi pentru a vedea zidirea si, prin prea armonioasa alcatuire a ei, a cunoaste pe Facator.

Sfantul Ioan Gura de Aur spune si el, la fel: "Ochii v-au fost dati pentru ca, vazand cele create, sa dati slava lui Dumnezeu"; sau: "Ochiul pentru aceasta a fost creat, ca prin el sa vedem creaturile lui Dumnezeu, si sa slavim pe Facatorul lor". Sfantul Serapion de Thmuis ne aminteste, legat de aceasta, cuvintele Psalmistului: "Catre Tine, Cel ce locuiesti in cer, am ridicat ochii mei. Iata, precum sunt ochii robilor la mainile stapanilor lor, precum sunt ochii slujnicei la mainile stapanei sale, asa sunt ochii nostri catre Domnul Dumnezeul nostru" (Ps. 122, 1-2). Tot astfel, urechile au fost facute pentru ca omul sa asculte "cuvintele dumnezeiesti si legile lui Dumnezeu" si pentru ca pe Dumnezeu sa-L auda in orice sunet din lumea aceasta. La fel si mirosul i-a fost dat omului pentru ca el sa simta in toate creaturile "buna mireasma a lui Hristos" (2 Cor. 2, 15); gustul, pentru ca, gustand din hrana, sa vada "ca bun este Domnul" (Ps. 33, 8), iar pipaitul, pentru ca sa pipaie pe Dumnezeu in toate lucrurile (cf. I In l, 1). Scurt vorbind, rostul simturilor este sa contribuie la unirea creatiei vazute cu Dumnezeu, caci aceasta este sarcina pe care Dumnezeu i-a dat-o omului atunci cand l-a creat. Asa scrie Sfantul Nichita Stithatul: "Ca fiinte daruite cu simturi trebuie sa simtim in chip cuvenit lucrurile supuse simturilor, si prin frumusetea lor sa ne inaltam la Cel ce le-a zidit si Lui sa-I aducem cunostinta lor fara greseala".

Punand folosinta simturilor sub carmuirea mintii sale care contempla ratiunile spirituale ale fapturilor, Adam avea o perceptie obiectiva a acestora, cunoscandu-le adevarata lor natura, cunoscand fara greseala, cum spune Sfantul Nichita Stithatul, lucrarile si insusirile lor. Adam si Eva, inainte de a pacatui, percepeau realitatea in

mod identic, pentru ca, avand toate facultatile si toate simturile lor orientate spre Dumnezeu Cel Unul, pe toate le vedeau in Dumnezeu asa cum le vede Dumnezeu. In acelasi fel ca simturile, in starea paradisiaca, toate organele trupului lucrau potrivit adevaratei lor naturi si meniri, adica potrivit lui Dumnezeu si in vederea indumnezeirii omului. Tot asa trebuie sa lucreze ele si in omul reinnoit in Hristos, dupa cum invata Apostolul Pavel: "Va indemn, deci, fratilor, pentru indurarile lui Dumnezeu, sa infatisati trupurile voastre ca pe o jertfa vie, sfanta, bine placuta lui Dumnezeu" (Rom. 12, 1).

In fiinta omeneasca, asa cum a voit-o Dumnezeu, mainile au rostul de a lucra in Domnul cele de trebuinta, de a sluji voii dumnezeiesti, de a se pune in slujba dreptatii, si indeosebi de a fi ridicate in rugaciune catre El.  Tot astfel, picioarele au rostul firesc de a-i da omului putinta sa mearga spre Dumnezeu si sa savarseasca binele.  In ceea ce priveste limba, ea i-a fost data pentru a rosti cuvintele adevarului si ca sa aduca neincetat lauda lui Dumnezeu. Fiecare organ al trupului lucreaza in chip firesc si sanatos atunci cand lucreaza in Domnul si se misca de dragul Lui; inima facandu-se salas al rugaciunii si batand numai pentru Dumnezeu intr-o rugaciune ritmata de suflul plamanilor... intr-un cuvant, trupul omului este sanatos din punct de vedere duhovnicesc atunci cand tinde spre Dumnezeu prin toate lucrarile sale si devine astfel templu al Duhului Sfant (I Cor. 6, 19); cand simturile sale sunt "in buna randuiala", cand toate organele sale sunt folosite de om pentru a duce o viata virtuoasa, drept cai spre contemplarea lui Dumnezeu si mijloace de unire eu El.

Prin pacat, aceasta randuiala a fost tulburata. Omul, departandu-se de Dumnezeu, si-a abatut simturile si toate organele trupului de la scopul lor firesc si normal, pentru a le indrepta, contrar firii, spre lumea sensibila. Astfel pervertite si imprastiate, ele se imbolnavesc. Atat pe plan trupesc, cat si sufletesc, omul se instraineaza de firea sa fundamentala si autentica, capatand o fire cu totul contrara, decazuta. Atunci cand Apostolul vorbeste despre "omul cel vechi", spune Sfantul Macarie Egipteanul, "el se refera la om in intregimea lui, avand pe langa ochii sai alti ochi, pe langa cap alt cap, pe langa urechi alte urechi, pe langa maini alte maini, pe langa picioare alte picioare. Pentru ca pe tot omul - trup si suflet - l-a surpat si 1-a intinat Cel Viclean; pe omul cel de demult l-a imbracat cu un altul, cu un om vechi, intinat si necurat (...), nesupus legilor lui Dumnezeu (...), pentru ca omul sa nu mai vada precum se cuvine, ci sa vada si sa auda rau; sa aiba picioare grabnice spre a face rau; maini care sa lucreze nelegiuirea, si inima care sa cugete cele viclene".

In loc sa-i dea mintii materia pentru contemplarea fireasca a celor vazute, simturile sunt pricini ale unei multimi de cugetari trupesti si desarte. In loc sa se supuna mintii, contribuind la inaltarea ei spre Dumnezeu, simturile o inrobesc, plecand-o catre lumea cea simtita, vazuta in afara lui Dumnezeu, instrainand mintea si supunand-o acestei lumi, lipsind-o de patrunderea realitatilor spirituale, in acest sens vorbeste Sfantul Isaac Sirul despre "boala simtirilor".

In loc de a sluji lui Dumnezeu, implinindu-I voia, simturile si organele trupesti ale omului cazut se pun in slujba dorintelor lui trupesti si slujesc la lucrarea pacatului si atatarea patimilor.Omul se foloseste de ele in primul rand pentru a dobandi placerea simtuala pe care o cauta. Astfel, el se foloseste de ochi "asa cum nu se cuvine", pentru a-si oferi, dupa pofta sa, obiecte de care sa-si bucure privirea, isi foloseste urechile, de asemenea, "asa cum nu se cuvine",ca sa asculte vorbe rele si sa se bucure de auzirea lor, ca sa se plece spre cuvinte desarte si sa-si inveseleasca prosteste mintea cu ele. Gustul ajunge rob lacomiei. Mirosul este manat "spre mirosirea feluritelor parfumuri ce trezesc poftele trupesti". Pipaitul, la randul sau, se face unealta a multor patimi, instrainate de Dumnezeu, facultatile cognitive ale

omului nu mai interpreteaza potrivit Duhului datele senzoriale. Nemaivazand energiile dumnezeiesti din creaturi, care le definesc adevarata lor natura, omul cazut nu mai are o perceptie a lor corecta, obiectiva, adica conforma realitatii lor si adecvata la ceea ce sunt ele in chip adevarat. "Aproape tot din ceea ce privim, noi vedem altfel decat este", constata Sfantul Ambrozie.  Omul vede fapturile in functie de dorintele sale patimase, le situeaza, le ordoneaza, le da sens si valoare in functie de patimile sale. Urmeaza ca perceptia devine subiectiva si schimbatoare, de vreme ce ea nu se mai potriveste cu realitatea insasi a obiectelor, ci este o proiectie a constiintei decazute a fiecarui om, schimbandu-se dupa felul, multimea si masura dorintelor sale patimase. Faptul ca, in ciuda acestor diferente, putem spune ca, in mare, toti oamenii percep realitatea aproape in acelasi fel, nu inseamna deloc ca perceptia lor este una obiectiva, ci arata simpla potrivire a unor subiectivitati partase la o aceeasi cadere si faptul ca deformarile suferite de facultatea perceptiva a urmasilor lui Adam sunt fundamental aceleasi.

Organele trupului sunt si ele deviate de la rostul lor initial, de la functionarea lor fireasca si incep sa functioneze patologic. Aratand care sunt urmarile pacatului stramosesc, Sfantul Atanasie explica felul in care sufletul face sa lucreze contrar firii toate functiunile trupesti: "Miscandu-se mintea spre ceea ce e potrivnic, mainile au pornit sa omoare (...) si(-au dat) celelalte madulare spre desfranare, in loc de a le folosi pentru nasterea de prunci. Si in loc sa foloseasca limba spre cuvinte bune, au folosit-o spre hule si barfeli si juraminte mincinoase"; si inca mainile "spre a fura si a bate pe cei asemenea lor" cat priveste picioarele, ele sunt "grabnice sa alerge spre rau" (Pilde 6, 18); stomacul l-a intors spre "betie si lacomie nesaturata". Sfantul Ioan Gura de Aur scrie si el in acest sens: "Sa luam aminte la madularele noastre si vom vedea ca, daca nu luam aminte, si ele sunt pricina de cadere; nu pentru ca asta le-ar sta in fire, ci din lipsa noastra de grija".

Lucrand contrar firii, simturile si organele trupului actioneaza intr-un chip lipsit de ratiune, nebunesc. Sfantul Nichita Stithatul vorbeste despre "pornirea dobitoceasca", lipsita de judecata a simturilor. Iar Sfantul Atanasie, subliniind rolul sufletului in aceasta ratacire a simturilor, scrie astfel: "Conducatorul unui cal de curse, suindu-se pe el, daca dispretuieste tinta spre care trebuie sa-l conduca si abatandu-se de la ea, mana calul precum poate - si poate precum voieste - si de multe ori il repede spre cei pe care-i intalneste; si iarasi de multe ori il mana spre prapastie, fiind purtat de el spre tinta spre care se poarta pe sine insusi in repeziciunea calului, socotind ca, astfel alergand, nu s-a abatut de la tinta. Caci gandeste numai la alergare si nu vede ca s-a abatut de la tinta. Tot asa si sufletul, abatandu-se de la calea spre Dumnezeu si manand madularele trupului spre altceva decat spre ceea ce se cuvine, mai bine zis, manandu-se pe sine prin ele, pacatuieste si-si pricinuieste raul, ne vazand ca s-a ratacit din drum si s-a abatut de la tinta sa".

*Descrierea, manifestarile si felul in care se produc bolile spirituale - Patimile, boli spirituale*

## PARTEA A II-A

### Descrierea, manifestarile si felul in care se produc bolile spirituale.

**Patimile, boli spirituale**

Intorcandu-si de la Dumnezeu facultatile sufletului si trupului si indreptandu-le spre realitatea sensibila pentru a-si afla in ea placerea, omul face sa se nasca in el patimile, numite si vicii. Toti Sfintii Parinti spun ca acestea nu fac parte din firea omului. "Ele nu tin de chipul lui Dumnezeu", ne aminteste Sfantul Vasile cel Mare. "Patimile nu au fost create la inceput impreuna cu firea oamenilor. Caci altfel ar intra in definitia firii", spune Sfantul Maxim Marturisitorul. Sfantul Nichita Stithatul spune ca ele sunt "cu totul straine si in nici un fel proprii firii sufletului". Sfantul Isaac Sirul, in acelasi sens, spune ca "patimile sunt un adaos dintr-o pricina sufleteasca. Pentru ca sufletul este prin fire nepatimitor (...) Noi credem ca Dumnezeu a facut pe cel dupa chipul Sau nepatimas (...). Deci, cand se misca in chip patimas, (sufletul) este in chip vadit in afara firii, precum ne asigura cei invatati de Biserica. Deci patimile au intrat in suflet pe urma si nu e drept sa se spuna ca patimile tin de suflet, chiar daca acesta se misca in ele. Prin urmare, e vadit ca se misca in cele din afara, cand e patimas, nu in ale sale". "Miscarea potrivnica firii este patimasa. Caci a spus dumnezeiescul si marele Vasile: "Sufletul, cand se afla dupa fire, petrece in cele de sus; cand se afla in afara de fire, petrece jos, pe pamant. Iar cand e in cele de sus, este nepatimas. Si cand firea coboara din treapta ei, patimile pun stapanire pe ea"". Acelasi Sfant Parinte scrie in alta parte, folosindu-se, cum vom vedea, de un limbaj medical: "Deci e vadit ca sanatatea exista in fire de mai inainte de boala ce-i vine ca ceva ce nu tine de ea (ca un accident). Si daca acestea sunt asa, precum sunt cu adevarat, virtutea este in suflet in chip firesc. Iar cele ce-i vin ca ceva deosebit (accidentele) sunt in afara de fire (...). O data ce se stie si se marturiseste de toti ca tine de suflet curatia in chip firesc, se cuvine sa indrazneasca si sa spuna ca (patimile) nu tin de suflet nicidecum in chip firesc. Pentru ca boala e a doua, dupa sanatate". Acest pasaj este foarte aproape de ceea ce spune Evagrie: "Daca boala, in raport cu sanatatea, este a doua, este limpede ca rautatea este si ea a doua, dupa virtute". In ceea ce-l priveste, Sfantul Ioan Scararul spune ca: "Pacatul sau patima nu se afla in fire in chip natural. Caci Dumnezeu nu e facatorul patimilor"; "Dumnezeu nici n-a facut, nici n-a zidit raul. Deci s-au amagit unii spunand ca unele dintre patimi sunt firesti in suflet".

Vedem de aici ca patimile sunt un rod al inchipuirii omului, ca urmare a pacatului stramosesc. Sfantul Macarie invata in acest sens: "in urma neascultarii primului om, a intrat in noi ceva strain de firea noastra, (a intrat) rautatea patimilor, care prin mult exercitiu si obisnuinta ne-a devenit a doua fire". La fel spune si Sfantul Maxim Marturisitorul: "Spun, invatand de la marele Grigorie al Nyssei, ca ele odraslesc in fire, dupa ce au patruns in partea cea mai putin rationala a ei, din pricina caderii din starea de desavarsire. Prin ele, in loc de chipul dumnezeiesc si fericit, indata dupa calcarea poruncii s-a facut in om stravezie si vadita asemanarea cu dobitoacele necuvantatoare". Altfel spus, patimile sunt efectul relei folosinte de catre om a liberului sau arbitru, rod al voii personale despartita de vointa sa fireasca, daruita de Dumnezeu. Asa spune Sfantul Isaac Sirul: "Patimile sunt un adaos dintr-o pricina sufleteasca, pentru ca sufletul este din fire nepatimitor". Sfantul Ioan Damaschin precizeaza: "Toate cate a facut Dumnezeu, asa cum s-au facut, sunt foarte bune. Daca raman asa cum au fost zidite, sunt foarte bune. Dar daca se indeparteaza, in chip voluntar, de la starea conforma naturii si daca vin la o stare contra naturii, ajung in rau. Potrivit firii lor toate sunt roabe si supuse Creatorului. Dar cand una dintre fapturi s-a revoltat si n-a ascultat de Facator, a format in ea insasi raul".

Singure virtutile, asa cum am aratat, tin de firea omului; departandu-se de lucrarea virtutilor, acesta a adus in el patimile, asa incat trebuie ca ele sa fie definite in primul rand in mod negativ, ca absenta, ca lipsa a virtutilor care le corespund si care

constituie in om asemanarea lui cu Dumnezeu. Iata ce spune Avva Dorotei: "Am scos virtutile si am sadit patimile contrare lor (...) Caci virtutile ne sunt date de la Dumnezeu prin fire. Pentru ca indata ce a facut Dumnezeu pe om, a semanat in el virtutile, precum zice: Sa facem pe om dupa chipul si asemanarea noastra" (Fac. I, 26) (...) dupa asemanare, adica dupa virtute (...) Deci Dumnezeu ne-a dat in chip firesc virtutile, dar patimile nu le avem in chip firesc. Caci nici nu au vreo fiinta sau vreun ipos-tas; ci sunt ca intunericul, care nu exista dupa fiinta (...), ci din lipsa luminii. Abatandu-se sufletul de la virtuti din iubirea de placere, a dat nastere patimilor (bolilor) si le-a intarit pe acestea impotriva sa". Sfantul Ioan Damaschin invata tot asa: "Viciul nu este nimic altceva decat indepartarea virtutii, dupa cum si intunericul este indepartarea luminii. Daca ramanem in starea naturala, suntem in virtute; daca ne abatem de la starea naturala, adica de la virtute, si venim la cea contra naturii, ajungem in viciu".

Virtutile constau in lucrarea potrivit firii sau, altfel spus, potrivit scopului pe care Dumnezeu li le-a dat la crearea firii omenesti, a facultatilor, puterilor sau tendintelor omului. Ele corespund folosintei si sensului firesc si rational al acestor facultati, care, asa cum am vazut, au rostul de a-l indrepta pe om catre Dumnezeu si de a-l inalta la El, insemnand de altfel, pentru Sfintii Parinti, conform Logosului, dupa chipul si asemanarea Caruia a fost creat omul. Patimile, dimpotriva, se ivesc datorita lucrarii contra firii (adica impotriva scopului firesc si normal sau, altfel spus, impotriva lui Dumnezeu) a puterilor sufletului si a organelor trupului, prin devierea, pervertirea, reaua lor folosinta. Astfel, Sfantul Ioan Damaschin defineste patimile ca "abaterea de bunavoie de la starea conforma firii la una contrara firii". Sfantul Nichita Stithatul, tot asa, considera ca patimile sunt suscitate de "puterile sufletului in miscarea impotriva firii". Sfantul Ioan Scararul, la fel, spune ca: "noi am schimbat insusirile sustinatoare ale firii in patimi". Sfantul Talasie vorbeste si el despre schimbarea virtutilor in pacate. Iar Sfantul Vasile cel Mare arata ca: "Dumnezeu ne-a inzestrat cu puterile necesare ca sa implinim toate poruncile pe care ni le-a dat (...) cu aceste puteri lucrand corect si dupa cuviinta, facem viata noastra virtuoasa prin pietate; daca insa nu folosim actiunea lor, alunecam spre rautate. Iar definirea rautatii este urmatoarea: folosirea rea si impotriva poruncii Domnului a darurilor pe care ni le-a dat Dumnezeu ca sa facern binele; dupa cum tot asa de adevarat, definitia virtutii cerute de Dumnezeu este folosirea acestor daruri ale lui Dumnezeu cu buna-stiinta, potrivit poruncii Sale"." Sfantul Grigorie Palama invata tot asa ca "reaua intrebuintare a puterilor sufletului e cea care da nastere patimilor vrednice de dezaprobare". Iar Sfantul Maxim, care vorbeste adesea despre caracterul nefiresc al patimilor, spune, in acest sens: "nimic nu e rau din cele ce sunt, decat reaua intrebuintare, care vine din neglija mintii de a cultiva cele firesti"; "in toate lucrurile reaua folosire este pacat"; "pacatele ne vin din reaua intrebuintare a puterilor sufletului, a celei poftitoare, irascibile si rationale". Asa invata si Evagrie. Acesta, constatand ca patimile distrug "lucrarile firesti ale sufletului", arata pe larg cum se petrece acest lucru: "De vreme ce cugetarea, iutimea si pofta, daca nu sunt folosite cum se cuvine, nasc rautatea si pentru ca sta in puterea noastra sa ne folosim de ele fie bine, fie rau, este limpede ca raul vine din folosirea in chip contrar firii a acestor puteri ale sufletului. Iar daca este asa, nu exista nimic rau care sa fi fost creat de Dumnezeu". Origen constata acelasi lucru: "Urzitorul tuturor actiunilor sufletesti, Dumnezeu, a adus la existenta toate lucrurile spre binele comun, insa, in viata, se intampla adesea ca lucrurile bune ne indruma spre pacat, pentru ca le dam intrebuintare gresita". De aceea, spune Sfantul Maxim, diavolul, "pornind razboi impotriva virtutii si a cunostintei oamenilor, cauta sa le doboare sufletul prin puterile (facultatile) innascute ale lor", atatandu-l pe om sa le foloseasca cum nu se cuvine, indreptandu-le spre cele necuvenite.

Fiind intemeiate prin intoarcerea puterilor sufletului de la rostul lor dumnezeiesc firesc

si prin intrebuintarea acestora in mod contrar firii, in vederea obtinerii placerii simtuale, patimile sunt miscari dereglate si irationale ale sufletului: "Patima, spune Sfantul Maxim, este o miscare a sufletului impotriva firii, fie spre o iubire nerationala, fie spre o ura fara judecata a vreunui lucru sau din pricina vreunui lucru dintre cele supuse simturilor". Pentru aceasta, dar, de asemenea, si din cauza tuturor celorlalte tulburari care le sunt inerente, ca si a numeroaselor dereglari pe care le produc in suflet, patimile pot fi considerate, pe drept cuvant, forme de nebunie. Astfel, Sfantul Atanasie cel Mare vorbeste despre "oamenii cazuti in nebunia patimilor". Sfantul Ioan Gura de Aur spune ca "patimile nu sunt altceva decat nebunie", iar in alta parte explica mai pe larg: "Fiecare dintre nenorocitele patimi zamislite in sufletul nostru naste in noi un soi de betie (...), intune-candu-ne mintea. Caci betia nu este nimic altceva decat abaterea mintii in afara cailor ei firesti, ratacirea cugetelor si pierderea constiintei".36 Caci citim in Ecclesiast: "mi-am dat seama ca rautatea este o nebunie " (Eccl. 7, 25). Sfintii Parinti prezinta foarte adesea viata dusa in pacat si patimile ca pe o adevarata stare de nebunie.

Inca si mai adesea ei folosesc termenul de boala pentru a numi patimile si obisnuinta cu pacatul care se naste din ele. "Prin lucrarea raului, scrie Avva Dorotei, primim o oarecare deprindere straina si contrara firii, ajungem ca in obisnuirea cu o boala veche si de nevindecat". Patimile sunt "boli ale sufletului ", spune limpede Clement Alexandrinul. La fel spune si Avva Amun Sfantul Nichita Stithatul vorbeste despre "boala patimii". Tot asa si Sfantul Macarie Egipteanul. "Dupa calcarea poruncii, spune el, sufletul a cazut in boala patimilor"; si Dumnezeu "cunoaste de ce rele este inrobit sufletul, cum este el impiedicat sa lucreze cele spre viata si cum zace el rapus de boala grea a patimilor celor necinstite". Evagrie numeste "rautatea", privita ca multimea patimilor ce se impotrivesc virtutii, "boala a sufletului". Sfantul Maxim, la randul sau, invata ca "precum se raporteaza sanatatea si boala la trupul viu, si lumina si intunericul la ochi, tot asa se raporteaza virtutea si pacatul la suflet". Iar Sfantul Isaac Sirul scrie in acelasi fel: "Cu cele ale sufletului este tot asa ca si cu cele ale trupului. Daca deci virtutea este in chip firesc sanatatea sufletului, patimile sunt boli ale sufletului". "Fara curatirea de patimi, nu se tamaduieste sufletul de bolile pacatului", mai spune el. In suflet se afla multime de boli", scrie Origen, dupa care, drept pilda, enumera diferitele patimi. Toate acestea nu sunt decat cateva exemple dintre cele multe de care ne vom folosi atunci cand vom analiza fiecare patima.

Sfintii Parinti s-au straduit sa clasifice toate aceste patimi/boli, intemeind astfel o adevarata nosografie duhovniceasca. Sfantul Ioan Casian arata cum se pot deosebi si imparti ele prin raportarea la diferitele "parti" ale sufletului, sau la puterile acestuia, pe care ele le afecteaza, si recurge pentru aceasta demonstratie la o comparatie clara cu bolile trupului: "Exista un singur izvor si inceput al tuturor viciilor, dupa calitatea partii, sau, ca sa spun asa, a portiunii din suflet care a fost molipsita, iar numele patimilor si ale stricaciunilor sunt felurite. Aceasta se intelege uneori mai usor prin comparatia cu bolile trupesti, care pot avea o singura cauza, dar felurile suferintei sunt multe, dupa membrele care au fost atinse de boala. Cand este atacata de puterea veninului vatamator fortareata trupului, capul adica, apare cefalalgia. Cand acest venin a patruns in urechi sau in ochi, se produc otita si oftalmia! Cand acesta a atacat incheieturile sau extremitatile mainilor, boala se numeste guta, iar daca s-a coborat la picioare, numele bolii este podagra. Aceeasi singura obarsie, veninul vatamator, produce boli cu atatea nume, cate parti ale trupului a infectat, in acelasi chip, trecand de la cele vazute la cele nevazute, credem ca se asaza in partile, sau, ca sa spun asa, in membrele sufletului nostru, puterea fiecarui viciu, inteleptii spun ca virtutea este de trei feluri, adica avand drept obarsie ratiunea, vointa si sentimentul, care se pot tulbura din vreo pricina oarecare. Cand, asadar, puterea patimii vatamatoare a impresurat pe una dintre acestea, prin stricare, in locul ei se asaza

ceea ce numim viciu". In acest text, pe care il putem considera drept reprezentativ pentru felul de a privi al Sfintilor Parinti, patima apare limpede conceputa si definita ca boala, si nu in chip alegoric sau pur si simplu ca ilustrare, nici ca simpla comparatie, ci, asa cum insusi Sfantul loan Casian o spune, in virtutea unei autentice analogii ontologice care exista intre afectiunile trapului si cele ale sufletului, ceea ce permite sa se vorbeasca si despre unele, si despre altele in termeni medicali identici, in majoritatea cazurilor in care Sfintii Parinti se folosesc, pentru a descrie patimile, de un vocabular, aplicat in mod obisnuit la patologia corporala, trebuie sa stim ca nu este vorba despre simple figuri de stil, ci despre un mod de a se exprima perfect adecvat la realitatea descrisa, despre o maniera precisa si directa de a arata lucrurile asa cum sunt. Analogia existenta intre cele doua planuri ale realitatii ar permite, in principiu, ca afectiunile somatice sa fie descrise in termeni rezervati - daca ar exista asemenea termeni - bolilor sufletului, iar daca maladiile sufletului sunt in general prezentate prin vocabularul rezervat patologiei corporale, aceasta se intampla pentru ca este mai simplu sa se mearga de la cele vizibile spre cele invizibile, decat invers, mai ales atunci cand este vorba de instruirea celor care sunt putin familiarizati cu realitatile duhovnicesti.

O multime de patimi/boli pot afecta sufletul omului cazut, si anume tot atatea cate miscari patologice pot avea diferitele lui facultati, in plus, numarul lor creste prin combinarea unora dintre ele. Sfantul Ioan Casian, ilustrandu-si afirmatiile de mai sus, ne da urmatoarea clasificare: "Daca este infectata de viciu partea rationala va da nastere la vicii ca: chenodoxia, trufia, pizma, mandria, infumurarea, sfada, erezia. Daca va fi ranita vointa (partea irascibila) va produce furie, nerabdare, tristete, nepasare, lasitate, cruzime. Iar daca va strica partea poftitoare va zamisli: gastrimarghia, desfranarea, arghirofilia, avaritia si poftele vatamatoare si pamantesti". Sfantul Ioan Damaschin, care foloseste acelasi principiu de clasificare, ne ofera o lista mai detaliata. In alta paite, el da o alta lista, inca si mai lunga, pe baza deosebirii dintre patimile sufletului si patimile trupului: "Patimile sufletului sunt uitarea, negrija si nestiinta, cele trei patimi prin care ochiul sufletului - mintea - este orbit si inrobit tuturor celorlalte patimi, care sunt: lipsa de credinta, parerea gresita, adica orice erezie, blasfemia, pornirea nestapanita, mania, amaraciunea, furia, ura semenilor, pizma, calomnia, judecarea semenilor, tristetea peste masura, frica, lasitatea, cearta, impotrivirea, gelozia, slava desarta, mandria, ipocrizia, minciuna, lipsa de credinta, lacomia, iubirea celor materiale, iubirea avutiilor pamantesti, trandavia, putinatatea de suflet, nerecunostinta, cartirea, sminteala, ingamfarea, laudarosenia, iubirea de stapanire, dorinta de a placea oamenilor, viclenia, nerusinarea, nesimtirea, lingusirea, prefacatoria, siretenia, falsitatea, consimtirea sufletului cu pacatul, obisnuinta cu pacatul, ratacirea gandurilor, iubirea de sine (...), iubirea de arginti (...), cruzimea si rautatea. Iar patimile trupului sunt: lacomia, imbuibarea pantecelui, betia (...), desfraul, adulterul, nerusinarea, necuratia, placerea simturilor si iubirea placerilor de tot felul, ademenirea copiilor (...), poftele cele rele si toate patimile nerusinate cele impotriva firii; hotia, pangarirea celor sfinte, talharia, uciderea, placerile carnii si toate cele care se fac pentru indulcirea trupului; ghicitul, vrajile, prevestirile, iubirea de podoabe, usuratatea, nepasarea (...), lenea, distractiile, jocurile de noroc, reaua folosire in chip patimas a placerilor lumesti, viata iubitoare de trup". In ceea ce-l priveste, Sfantul Maxim Marturisitorul, adoptand clasificarea stabilita pe baza celor trei functiuni principale ale sufletului, in paralel mai face o clasificare a patimilor in alte trei categorii: cele care provin din cautarea placerii, cele care provin din ferirea de durere si, in sfarsit, cele care se nasc din unirea acestor doua porniri. "Cautand placerea din pricina iubirii trupesti de noi insine si straduindu-ne sa fugim de durere, din aceeasi pricina, nascocim surse neinchipuite de patimi facatoare de stricaciune. Astfel, cand ne ingrijim prin placere de iubirea trupeasca de noi insine, naste lacomia pantecelui, mandria, slava desarta, ingamfarea, iubirea de

arginti, zgarcenia, tirania, fanfaronada, aroganta, nechibzuinta, nebunia, parerea de sine, infumurarea, dispretul, injuria, necuratia, usuratatea, risipa, neinfranarea, umblarea cu capul prin nori, moleseala, pornirea de a maltrata, de-a lua in ras, vorbirea prea multa, vorbirea la nevreme, vorbirea urata si toate cate sunt de felul acesta. Iar cand ascutim mai mult prin durere modul iubirii trupesti de noi insine, naste mania, pizma, ura, dusmania, tinerea de minte a raului, calomnia, barfeala, intriga, intristarea, deznadejdea, defaimarea Providentei, lancezeala, neglijenta, descurajarea, deprimarea, putinatatea de suflet, plansul la nevreme, tanguirea, jalea, sfaramarea sufletului, ciuda, gelozia si toate cate tin de o dispozitie care a fost lipsita de prilejurile placerii, in sfarsit, cand din alte pricini se amesteca in placere durerea, dand perversitatea (caci asa numesc unii intalnirea partilor contrare ale rautatii), naste fatarnicia, ironia, viclenia, prefacatoria, lingusirea, dorinta de a placea oamenilor si toate cate sunt nascociri ale acestui viclean amestec". "A le numara pe toate si a le spune toate, cu infatisarile, modurile, cauzele si vremurile lor, nu e cu putinta", adauga Sfantul Maxim. Iata deci ca aceasta lista, cu toata intinderea ei, nu este decat partiala, ca si cea Sfantului Ioan Damaschin, citata mai sus, o simpla privire rapid aruncata asupra nenumaratelor patimi care-l pot lovi pe omul cazut.

Printre aceste multiple boli spirituale, exista totusi unele care sunt fundamentale, mai generale si generice, acest ultim termen aratand ca ele, intr-un anumit fel, le contin si le zamislesc pe toate celelalte. Aceste patimi principale sunt in numar de opt. Evagrie le clasifica astfel: "Gandurile cele mai generale, in care se cuprind toate celelalte, sunt in numar de opt. Primul este gandul lacomiei; dupa el, vine cel al curviei; al treilea este cel al iubirii de arginti; al patrulea, gandul tristetii; al cincilea, al maniei; al saselea, al akediei; al saptelea, al slavei desarte; al optulea, al mandriei". Lista aceasta fixata de Evagrie a devenit traditionala in ascetica ortodoxa.

Cele opt patimi generice corespund celor sapte neamuri care trebuie invinse, in afara de Egipt, cucerit deja, despre care vorbeste Deuteronomul (7, l). Cateodata, Sfintii Parinti, socotind mandria si slava desarta o singura patima, vorbesc numai despre sapte patimi, in acest caz ele corespunzand celor sapte demoni de care vorbeste Evanghelia (Mt. 12, 45; Mc. 16, 9; ).

Izvorul acestor opt patimi principale si al tuturor celorlalte pacate care se nasc din ele este filautia sau iubirea egoista de sine. Toate patimile provin din aceasta, dar ea produce in primul rand trei patimi fundamentale, care le preced si le zamislesc pe celelalte cinci, dintre cele opt principale, apoi pe toate celelalte: acestea sunt gastrimarghia, arghirofilia si chenodoxia. "Iubirea trupeasca de sine, cum s-a spus adeseori, e pricina tuturor gandurilor patimase. Caci din ea se nasc cele trei ganduri mai generale ale poftei: al lacomiei pantecelui, al iubirii de arginti si al slavei desarte". Ceea ce spune Sfantul Parinte corespunde invataturii lui Evagrie: "Dintre demonii care se impotrivesc lucrarii (praxis) noastre, cei dintai care se ridica cu lupta sunt cei incredintati cu poftele lacomiei pantecelui, cei ce ne furiseaza in suflet iubirea de arginti si cei ce ne momesc cu slava de la oameni. Toti ceilalti vin dupa acestia.... "De aceea, arata el in continuare, si diavolul aceste trei ganduri I le-a infatisat Mantuitorului: intai, indemnandu-L sa faca pietrele paini; al doilea, fagaduindu-I toata lumea daca i Se va inchina, si al treilea spunandu-I ca va fi acoperit cu slava daca va asculta de el". Aceste trei patimi primordiale sunt, intr-un anume fel, cele mai imediate, cele care apar in primul rand si cele mai raspandite la oameni. Ele sunt cele care deschid poarta pentru toate celelalte: "Nu este cu putinta sa alunge cineva de la sine pe diavolul, daca n-a dispretuit aceste trei ganduri", scrie Evagrie. Vom vedea de altfel ca, atata vreme cat omul nu le rapune pe acestea trei, nu se poate elibera de celelalte; si, dimpotriva, atunci cand a reusit sa le biruiasca, poate cu usurinta sa le

indeparteze pe celelalte.

Aceste trei patimi principale au trei urmasi imediati, invata Sfantul Maxim: "Din lacomia pantecelui (gastrimarghia) se naste gandul curviei; din iubirea de arginti (filarghiria), gandul lacomiei (pleonexia); iar din slava desarta (chenodoxia), gandul mandriei". Dupa acestea urmeaza toate celelalte, fara nici o deosebire.

Atragem atentia totusi ca aceasta ordine nu este absoluta, ci indica doar cum se petrec in general lucrurile; iar faptul ca o anume patima conduce spre alta, arata mai curand ca ea o prilejuieste pe aceea decat ca este, propriu vorbind, cauza ei. Daca, pe de alta parte, este adevarat ca o patima deschide usa alteia (de pilda, prin lacomie intra desfranarea), ea nu este singurul factor care o prilejuieste. In general vorbind, clasificarea de mai sus a patimilor nu este limitativa si exclusiva, asa cum am spus deja, si nu trebuie in nici un caz inteleasa in mod rigid si scolastic. De altfel, chiar Sfintii Parinti enumera adesea si alte diferite patimi, potrivit imprejurarilor in care isi expun invatatura. Asemenea clasificari nu au o valoare absoluta, ci sunt folositoare in instruirea duhovniceasca si in practica ascetica. Noi insine am recurs la ele pentru ca usureaza intelegerea lucrurilor despre care vorbim si abordarea unei realitati atat de complexe si diverse.

Este limpede, pe de alta parte, ca modurile de filiatie intre patimi pe care le-am expus nu arata decat tendintele generale si ele nu exclud si alte moduri de generare si alte tipuri de legaturi. Sfintii Parinti invata in chip obisnuit, ca toate patimile sunt legate intre ele, se cuprind unele in altele si se intaresc una pe alta. Ei spun ca fiecare dintre patimi zamisleste altele. Astfel, Sfantul Marcu Ascetul spune: "Sa nu ni se para ciudat ca suntem atrasi cu putere nu numai de gandurile care ne indulcesc, ci si de cele pe care nu le iubim defel; caci fiind ele inrudite prin rautate, lucreaza impreuna indemnurile spre desfatare, sprijinindu-se unele pe altele. Cand lasa cineva un gand sa zaboveasca, indulcindu-se cu el, va fi predat altui gand, si tot asa va fi manat si de acela, tarat de ele fara sa stie, din pricina primirii celui dintai". Sfantul Grigorie de Nyssa staruie mai mult asupra legaturii dintre patimi, legatura care face ca ele sa se cheme unele pe altele: "Aceste rautati se tin atat de strans una de alta, incat daca patrunde in suflet una dintre ele, celelalte, parca tarate de-o nevoie, intra si ele o data cu ea, dupa cum, atunci cand tragem un lant de un capat, se va misca tot lantul, de la un cap la altul, caci miscarea trece din veriga in veriga, incepand cu prima si pana la cea din urma. Tot asa si patimile omenesti se inlantuie si se leaga unele de altele, iar daca biruie una, numaidecat urmeaza si celelalte".

Trebuie sa aratam, pe de alta parte, ca ordinea in care patimile intra in suflet, nascandu-se una pe alta, variaza de la om la om. Astfel, spune Sfantul loan Casian, "aceste opt vicii, desi asalteaza tot neamul omenesc, totusi mJ-i ataca pe toti la fel". "La unii locul principal il detine duhul desfranarii, pe altul il asupreste furia, in altul slava desarta este tirana, pe altul il stapaneste trufia. Desi se constata ca toti sunt loviti de toate, totusi in chip deosebit si intr-o anumita masura suferim de ele".

Dupa cum arata aici Sfantul loan Casian, pentru omul cazut este o iluzie sa-si inchipuie ca este scutit de patimi sau macar de vreuna dintre ele. Daca ni se pare ca nu avem o patima, aceasta se intampla pentru ca pur si simplu n-o vedem sau pentru ca nu se manifesta in acel moment; totusi ea exista intr-o anumita masura in suflet si se poate manifesta in orice clipa, numai sa se iveasca prilejul.

Exista oricum in suflet o adevarata iconomie a patimilor, care face ca, atunci cand o patima este mai putin intensa si pare chiar sa lipseasca, aceasta relativa lipsa a ei sa

fie compensata de o mai puternica dezvoltare a alteia sau a mai multor altor patimi. Si dimpotriva, se poate constata ca persoanele la care una sau alta dintre patimi este in mod special dezvoltata aproape ca sunt scutite de alte patimi sau cel putin acestea exista intr-o slaba masura. Adesea, simplul fapt ca unii oameni sunt prinsi in treburile si grijile lumesti este de ajuns pentru ca la acestia anumite patimi sa dispara cu totul; dar lucrul acesta este valabil doar un anumit timp, caci ele apar de indata ce intensitatea activitatii lor scade. Gasim acest proces descris de Sfantul loan Scararul, care spune ca el insusi a vazut cum "multi, scapand in lume barca trupului lor prin griji, ocupatii, nedormiri din pricina grijilor vietii (...), venind in viata calugareasca si lepadand toata grija, s-au intinat in chip jalnic de fierbinteala trupului".

intre feluritele patimi, slava desarta si mandria au in cel mai mare grad capacitatea de a face sa dispara alte patimi, prin faptul ca le iau cu totul locul acelora. Astfel, slava desarta apare in anumite cazuri ca potrivnica lacomiei; ea goneste adesea gandurile aduse de akedie si de intristare, dar si mania si desfranarea. La fel, mandria are si ea puterea de a alunga din suflet toate celelalte patimi, luandu-le cu totul locul, iar aceasta pentru ca este in-cepatoarea tuturor celorlalte si le cuprinde intr-un fel pe toate. Omul mandru poate fi astfel scutit de toate celelalte patimi, afara, bineinteles, de mandrie. Mandria insa nu poate fi scoasa afara de alta patima si ea staruie in sufletul oricarui om cata vreme nu-l scapa Dumnezeu de ea. "Se intampla cateodata, spune Sfantul loan Scararul, ca patimile sa se retraga de la unii credinciosi, si chiar de la cei necredinciosi, in afara de una singura (care este mandria); iar aceasta le este lasata ca cea mai mare dintre toate relele si ea singura ia locul tuturor celorlalte".

Patimile sunt adeseori numite de Sfintii Parinti "ganduri (cugete)" sau "ganduri patimase", "ganduri trupesti", "ganduri rele", pentru ca ele se manifesta in om mai intai tocmai ca ganduri, fie ca aceste ganduri se vor infaptui sau nu. "De nu pacatuieste cineva mai intai cu mintea, nu va pacatui nici cu lucrul", spune Sfantul Maxim Marturisitorul; "caci pacatul este intrebuintarea gresita a ideilor, careia ii urmeaza reaua intrebuintare a lucrurilor". Chiar patimile care par a tine de trup, in realitate isi au obarsia in suflet. Cele pe care "precum socot cei multi, le cauta trupul, nu le cauta insa niciodata trupul, ca unul ce este mort (fara suflet), ci sufletul, care-si cauta placerile prin el", spune Sfantul Simeon Noul Teolog. Dupa cum vom vedea, aceste ganduri prin care se exprima in primul rand patimile nu sunt vazute de la bun inceput ca rele, ele descoperindu-se ca atare numai in anumite conditii.

De asemenea, patimile sunt in mod frecvent numite de Sfintii Parinti "duhuri rele", "duhuri ale rautatii", pentru ca ele sunt insuflate si intretinute de demoni si vadesc stapanirea acestora asupra sufletului omului. Fiecare soi de cuget rau, ca si fiecare patima de altfel, potrivit Sfintilor Parinti, are un demon care-i corespunde. Prin patimi, demonii pun stapanire pe sufletul si trupul omului, exercitand asupra lor o putere tiranica.

Patimile mai sunt numite "trup" sau "lume". Astfel, gasim la Sfantul Isaac Sirul aceasta definitie: "Lumea este un nume cuprinzator care imbratiseaza toate patimile. Atunci cand voim sa numim patimile in intregime, le numim lume. Iar cand voim sa le aratam dupa deosebirea numelor lor, le numim patimi". Tot asa cum la Sfantul Apostol Pavel si la Sfintii Parinti cuvantul "trup" nu denumeste, indeobste, trupul, ci patimile care privesc sufletul si trupul, si gandurile patimase, cuvantul "lume", folosit in acest context, nu indica creatia, ci "vietuirea trupeasca si cugetul trupesc". In acest sens este folosit cuvantul "lume" in versetele urmatoare din Epistola Sfantului loan: "Nu iubiti lumea, nici cele ce sunt in lume. Daca cineva iubeste lumea, iubirea Tatalui nu este intru el; pentru ca tot ce este in lume, adica pofta trupului si pofta ochilor si trufia

vietii, nu sunt de la Tatal, ci sunt din lume" (I In 2, 15-16).

Patimile produc in suflet tot felul de neoranduieli, tulburari si smintiri, "De indata ce o singura patima ajunge sa tulbure randuiala (sufletului), scrie Sfantul Grigorie cel Mare, se gaseste indata alta gata sa aduca si ea stricaciune. Si cu drept cuvant spune Scriptura ca "striga atunci cand impilarea a trecut orice margini si racnesc in mainile celor puternici" (Iov 35, 9); caci in-tr-adevar daca patimile cele de capetenie, dintr-o pricina sau alta, s-au cuibarit in sufletul cel inselat, multimea nenumarata a celor care le urmeaza il taraste in toate soiurile de nebunie si il tulbura cu strigatul lor de fiara"; "nenorocitul suflet care s-a lasat amagit fie si pentru o singura data de -aceste patimi de capetenie, sub lovitura pacatelor care se inmultesc ajunge nebun si ravasit cu furie de fiare", adauga el.

Astfel patimile ii produc sufletului o stare de suferinta asemanatoare celei pe care o pot produce in trup bolile fizice. Avva Dorotei spune asa: "Daca are cineva in trup un amestec de sucuri amare, nu-l arde insusi acest amestec rau si nu-l tulbura pe el totdeauna si nu-i necajeste viata ? Asa este si cu sufletul patimas. Nenorocitul este chinuit totdeauna de relele deprinderi din el, avand pururea amara amintire si dureroasa indeletnicire cu patimile, care-l ard si-l infierbanta pururea". Tot asa spune si Sfantul loan Gura de Aur: "mai mult sufera sufletul din pricina pacatelor decat trupul de boli".

Pentru a-l vindeca pe om de aceste boli care sunt patimile, pentru a-l scapa de nebunia si suferintele pe care i le provoaca, ca si pentru a-l feri de ele, este nevoie mai intai de toate ca ele sa fie bine cunoscute. "Negresit, fara a fi infatisat mai intai felul ranilor si fara a fi cercetate inceputul si cauzele bolilor, nici bolnavilor nu le va putea fi asigurata ingrijirea cuvenita si nici celor sanatosi putinta de a-si pastra o sanatate desavarsita", spune Sfantul Ioan Casian. Iar la Sfantul loan Gura de Aur citim: "Asa obisnuieste Sfanta Scriptura, sa nu faca doar cunoscuta greseala cuiva, ci in acelasi timp sa ne invete din care pricina a ajuns acela sa pacatuiasca; si face aceasta pentru ca sa-i fereasca pe cei care sunt sanatosi de primejdia unor caderi asemanatoare. Asa fac si doctorii, atunci cand merg la cei bolnavi: inainte chiar de a cerceta raul, ei cauta sa afle pricina pentru care s-a ivit, pentru a-l taia din radacina". "Negresit, niciodata nu vor putea fi tratate bolile, gasindu-se leacuri pentru suferinte, mai inainte de a se afla printr-o atenta cercetare originile si cauzele acestora", scrie Sfantul Ioan Casian. In acelasi fel vorbeste si Sfantul loan Scararuk "imi dau mai degraba cu parerea despre sarguinta plina de grija cu care trebuie sa caute fiecare dintre cei ce bolesc de patimi, felul tamaduirii lor. Cea dintai tamaduire ar consta in a cunoaste cineva pricina patimii lui. Caci odata pricina aflata, noi, cei bolnavi, vom afla si leacul tamaduitor, prin purtarea de grija a lui Dumnezeu si prin iscusinta doctorilor duhovnicesti". Aflam la Sfantul Simeon Noul Teolog aceeasi invatatura: "Monahul trebuie sa cunoasca nu numai schimbarile si prefacerile care au loc in sufletul sau, ci si cauzele lor, ca sa stie care sunt acestea si de unde se intampla in el".

Cercetarea amanuntita a cauzelor si originii patimilor are, de altfel, prin ea insasi o valoare terapeutica. Aflam de la Sfantul Ioan Casian ca multi au fost vindecati de bolile lor sufletesti numai ascultandu-i pe parintii cei duhovnicesti vorbind despre pricinile, felurile si chipurile patimilor/bolilor si aratand care sunt leacurile lor. "Batranii, care au cunoscut nenumarate poticniri si caderi ale multor monahi, au expus de obicei in sfaturile lor aceste lucruri si altele cu mult mai numeroase, pentru invatarea tinerilor. Multe dintre acestea, prezentate si puse in relief de batrani (...), de nenumarate ori aflandu-le si in noi, ne-am lecuit de ele (...), invatand in tacere si

leacurile, si cauzele viciilor care ne otraveau.

Descrierea amanuntita si metodica a patimilor pe care o gasim la Sfintii Parinti se arata a fi o adevarata nosologie si o autentica semiologie medicala, care au drept scop elaborarea metodica, riguroasa si eficace a unei terapeutici a acestor boli ale sufletului. Tamaduirea incepe, asa cum tocmai am aratat, o data cu definirea acestor patimi, ea permitandu-i omului sa-si cunoasca si sa-si inteleaga miscarile sufletului, sa le descopere semnificatia profunda si sa taie iute raul care l-a cuprins sau e pe cale sa-l cuprinda; astfel, omul inceteaza de a mai fi determinat orbeste de mecanisme pe care nu le cunoaste, care-l tulbura si-i produc suferinta. De altfel, Sfintii Parinti nu descriu numai bolile vadite si usor de descoperit, ci, de asemenea, si pe cele care, cu toate exista in suflet, raman ascunse pentru cei care nu si-au ascutit discernamantul duhovnicesc, ca si pe cele care sunt doar, asa-zicand, abia insamantate si care, daca omul nu se pazeste, sporesc peste masura. Nosologia si semiologia au desigur in acest caz un caracter terapeutic, dar si unul profilactic, in acest sens, Sfantul Ioan Casian spune: "Asa cum cei mai experimentati dintre medici se preocupa sa vindece nu numai bolile prezente, ba, prin inteleapta lor experienta, sa le preintampine chiar pe cele ce se vor ivi, si sa le previna prin sfaturi sau medicamente, tot astfel si acesti adevarati medici ai sufletelor, inlaturand prin convorbiri duhovnicesti, ca printr-un remediu ceresc, bolile sufletului care s-ar ivi, nu ingaduie acestora sa prinda radacini in mintile tinerilor, descoperindu-le, totodata, si cauzele patimilor ce-i ameninta, si leacurile de insanatosire".

Capitolul urmator
*Filautia -*

## 2. Filautia

Filautia este privita de multi Parinti drept izvorul tuturor rautatilor sufletului, maica tuturor patimilor si in primul rand a celor trei patimi de capetenie, din care se nasc toate celelalte: gastrimarghia, arghirofilia si chenodoxia. "Dupa toate semnele, din aceasta se nasc cele dintai trei ganduri patimase, care sunt si cele mai generale: lacomia pantecelui, al iubirii de arginti si al slavei desarte".

Exista o forma de filautie virtuoasa, care tine de firea omului, amintita de Hristos atunci cand vorbeste despre cea dintai porunca: "sa iubesti pe aproapele tau ca pe tine insuti" (Mt 19, 19; 22, 39; Le 10, 27), si care consta in a te iubi pe tine ca faptura a lui Dumnezeu, creata dupa chipul Lui, a te iubi deci in Dumnezeu si a-L iubi pe Dumnezeu in tine. Filautia ca patima este o pervertire a acestei cuvenite iubiri de sine si consta, dimpotriva, in "amorul propriu", in sensul negativ al acestui cuvant, adica in iubirea egoista de sine, iubirea eului cazut, instrainat de Dumnezeu si indreptat spre lumea materiala, ducand o viata cu totul trupeasca, si nu una spirituala. Pentru acest motiv din urma, filautia este in general definita ca iubire trupeasca sau iubire patimasa fata de trup si fata de "aplecarile lui pacatoase". Prin trup aici trebuie sa intelegem nu atat compusul somatic, asa cum a fost el creat de Dumnezeu dintru inceput, supus sufletului si spiritualizat, ale carui organe foloseau la inaltarea spre Dumnezeu, cat trupul cazut, care a inrobit sufletul, ajungand sa fie, prin simturile si madularele sale, principalul organ al cunoasterii si al desfatarii de lume, privita exclusiv ca materiala, adica in afara lui Dumnezeu. Altfel spus, aici cuvantul trup desemneaza ceea ce Apostolul Pavel si sfanta traditie numesc in

general "carne". Astfel, Sfantul Teodor al Edesei defineste filautia ca "inclinare patimasa" si ca "implinirea voii trupului", Sfantul Nichita Stithatul scrie in acelasi sens: cei trupesti, "fiincl stapaniti de iubirea de sine (...) toata grija lor si-o indreapta spre sanatatea si placerea trupului". Iar in alta parte subliniaza limpede cat de cuprinzatoare este aceasta patima: "Filautia, care este iubirea nerationala a trupului, face (pe om) iubitor de sine sau iubitor de sufletul sau sau de trupul sau".

Sfantul Maxim Marturisitorul descrie procesul care-l duce pe om de la uitarea lui Dumnezeu la iubirea de sine, iar de la iubirea de sine la patima: "Necunoasterea cauzei celei bune a lucrurilor (...) l-a instrainat pe om cu totul de cunostinta de Dumnezeu si l-a umplut de cunostinta patimasa a lucrurilor ce cad sub simturi. Impartasindu-se deci omul fara masura de aceasta numai prin simtire, asemenea dobitoacelor necuvantatoare, si afland prin experienta ca impartasirea de cele sensibile sustine firea lui trupeasca si vazuta, a parasit frumusetea dumnezeiasca menita sa alcatuiasca podoaba lui spirituala si a socotit zidirea vazuta drept Dumnezeu, indumnezeind-o datorita faptului ca e de trebuinta pentru sustinerea trupului; iar trupul propriu legat prin fire de zidirea luata drept Dumnezeu, l-a iubit cu toata puterea. Si asa, prin grija exclusiva de trup, a slujit cu toata sargu-inta zidirii in loc de a-I sluji Ziditorului. Caci nu poate sluji cineva zidirii daca nu cultiva trupul, precum nu poate sluji lui Dumnezeu daca nu-si curateste sufletul prin virtuti. Deci, prin grija de trup omul savarsind slujirea cea stricacioasa si umplandu-se impotriva sa de iubirea trupeasca de sine, avea in sine intr-o lucrare neincetata placerea si durerea".

Filautia apare fundamental legata de placere; intr-adevar ea este cautare a placerilor legate de simturi, trupesti, cautare care, asa cum am vazut deja, a avut un rol determinant in procesul caderii omului, alaturi de uitarea de Dumnezeu, care o sporeste si pe care o sporeste, la randul ei. Sfantul Maxim explica: "Cu cat se ingrijea omul mai mult de cunostinta celor vazute numai prin simtire, cu atat isi strangea in jurul sau mai tare nestiinta de Dumnezeu. Si cu cat isi strangea mai mult legaturile nestiintei, cu atat se lipea mai mult de experienta gustarii prin simtire a bunurilor materiale cunoscute. Dar cu cat se umplea mai mult de aceasta experienta, cu atat se aprindea mai mult patima iubirii trupesti de sine, care se nastea din ea. Si cu cat se ingrijea mai mult de patima iubirii trupesti de sine, cu atat nascocea mai multe moduri de producere a placerii, care este si roada si tinta iubirii trupesti de sine". Tot filautia, care-1 impinge la cautarea neincetata si in multe chipuri a desfatarii, il face pe om sa ocoleasca durerea, care urmeaza inevitabil placerii. Dupa Sfantul Maxim, toate patimile se nasc ca raspuns la aceasta dubla tendinta. Acest ultim punct fiind deja mentionat mai inainte, in cele ce urmeaza nu vom examina decat celelalte efecte patologice ale filautiei, pe care Sfantul Nichita Stithatul o numeste "atotrea", atat din pricina naturii sale, cat si din pricina nenorocitelor ei urmari.

Pentru ca omul nu are o realitate autentica decat in Dumnezeu, iubindu-se pe sine in afara lui Dumnezeu, el nici nu se poate iubi cu adevarat, ci doar se amageste. Sfantul Teofilact al Bulgariei spune ca "iubitor de sine este cel care nu se iubeste decat pe sine, iar cel ce se iubeste numai pe sine nu are cu adevarat dragoste de sine".

Nu numai ca, iata, cel iubitor de sine nici nu se iubeste cu adevarat, ci, fara sa stie, el chiar se uraste. Asa cum spune Sfantul Maxim Marturisitorul, "se umple impotriva sa de iubirea trupeasca de sine". Intr-adevar, negandu-L pe Dumnezeu prin iubirea exclusiva de sine,18 omul ajunge sa nege insasi esenta firii lui, renunta la menirea sa dumnezeiasca si se rupe de izvorul adevaratei sale vieti, infaptuind, asa cum am vazut deja, o adevarata sinucidere spirituala. "Cu adevarat lucru infricosator este - spune Sfantul Maxim - si dincolo de orice osanda a omori cu voia viata data noua de

Dumnezeu prin darul Duhului Sfant, prin iubirea fata de cele stricacioase". Astfel, omul inceteaza de a mai lucra virtutile - care stau in legatura cu orientarea sa spre Dumnezeu - si lasa sa intre patimile, producandu-si cel mai mare rau, pentru ca acestea aduc tot atatea boli, tulburari, sfasieri si suferinte de tot felul. Prin iubirea de sine si patimile pe care le aduce ea, "viata oamenilor, spune Sfantul Maxim, a devenit puna de suspine, (ei) cinstind pricinile care o pierd (...) datorita nestiintei (...), si cei ce sunt de aceeasi fire se mananca unii pe altii ca fiarele".

"Vai, iubire de sine, a toate uratoare!", striga laolalta Evagrie, Teodor al Edesei si loan Damaschin: uratoare de Dumnezeu, de sine si de aproapele. Iubirea de Dumnezeu si de sine intru El implica pentru om si iubirea de aproapele (cf. l In 5, 1), care, ca si el, poarta chipul lui Dumnezeu, este chemat sa fie fiu al Lui prin infiere si dumnezeu prin har; caci celalalt ne este semen si frate in care-L regasim pe Dumnezeu si ne regasim pe noi insine, regasim un alt madular al aceluiasi trup, o alta parte din natura umana cea una. Uitandu-L pe Dumnezeu prin iubirea de sine, omul nu-si mai poate iubi cu adevarat aproapele, caci nu mai vede temeiul acestei iubiri si nu mai intelege legatura transcendenta care-i uneste pe toti oamenii intre ei si deci si cu sine. Filautia, prin lipsa ei de ratiune (adica prin neperceperea Logosului, principiu unificator al celor departate, si in acelasi timp prin separarea de El), naste dezbinarea celor care se afla in unire. Astfel, filautia sta la obarsia "dezbinarii care domneste intre cei uniti prin fire". Din pricina ei, "s-a taiat firea cea unica in nenumarate particele", spune tot el, adaugand: "iubirea de sine ne-a rupt la inceput prin placere in chip inselator de Dumnezeu si unii de altii; (...) ea a taiat in multe parti firea cea una". Rupandu-se de ceilalti, prin iubirea de sine, omul isi sfasie propriile madulare. Or, spune Sfantul loan Gura de Aur, "a-si sfasia madularele este lucrarea celui fiirios si nebun".

Nemaisesizand in aproapele realitatea lui profunda si incetand de a mai fi unit spiritual cu el, iubitorul de sine nu are parte de relatii autentice cu semenii sai. Astfel, intre el si ceilalti oameni se instaureaza relatii de suprafata, dominate de necunoastere si ignorare reciproca, insensibilitate, absenta comunicarii autentice, chiar si in situatiile de apropiere obiectiva, precum cele din cadrul familiei. Pentru cel iubitor de sine, ceilalti oameni inceteaza de a-i mai fi apropiati, frati ai sai, de vreme ce sunt fiii Aceluiasi Parinte si se impartasesc de o aceeasi fire, acestia devenindu-i niste straini (Col. l, 21) si chiar mai rau: rivali si vrajmasi.

Dar si pentru ca cel ce se iubeste pe sine cauta inainte de orice propria sa placere, prin mijlocirea multelor patimi pe care le naste filautia, aceasta ajunge sa se opuna iubirii de aproapele si duce la ura fata de el. in loc de a avea in vedere folosul si binele celuilalt, omul stapanit de filautie cauta numai afirmarea de sine si propriul folos. Adesea aproapele nu este pentru el decat un simplu mijloc de a obtine placerea pe care si-o doreste, trecut astfel in randul obiectelor.

El poate fi, de asemenea, un concurent, un rival in ceea ce priveste afirmarea de sine si cautarea placerii, si atunci isi indreapta asupra lui toata agresivitatea sa. Filautia, spune Sfantul Maxim Marturisitorul "a salbaticit facultatea iutimii din noi, facandu-ne sa ne pornim, de dragul placerii, unii impotriva altora". "Iubirea trupeasca de sine a fiecaruia, spune in alta parte Sfantul Maxim, a salbaticit prea blanda fire si a taiat fiinta cea una in parti multe si potrivnice, ba, cum mai rau nu se poate, chiar stricacioase una alteia". fot in ea isi are radacina dezbinarea naturii umane despre care arn vorbit mai sus; dupa cum spune acelasi Sfant Parinte: "iubirea egoista de sine a oamenilor a taiat firea cea una in multe parti si a inarmat firea insasi impotriva ei".

Acolo unde exista iubire de Dumnezeu, "nu mai este elin si iudeu, taiere imprejur si netaiere imprejur, barbar si scit, rob ori liber, ci toate si intru toti Hristos" (Col. 3, 11), "nu mai este parte barbateasca si parte femeiasca" (Gal. 3,28). Acolo insa unde domneste iubirea de sine, dimpotriva, nu vedem decat dezbinare, impotrivire, rivalitate, invidie, gelozie, cearta, dusmanie, agresivitate, manifestari care sunt roade ale acestei patimi, ca si neputinta de a trai laolalta, nedreptatea, inselarea si exploatarea unora de catre altii, uciderile si razboaiele.

Filautia apare astfel ca profund patogena pe multe planuri si este privita de Sfintii Parinti, atat in ceea ce priveste natura, cat si efectele sale, ca semn al omului lipsit de minte si ca fiind ea insasi nerationala si cu totul nebuneasca.

Efectele ei patogene se datoreaza faptului ca ea insasi este o boala, care consta in folosirea impotriva firii a unei tendinte firesti a omului, si anume iubirea de sine virtuoasa, legata indisolubil de iubirea de Dumnezeu si de aproapele. Astfel, Sfantul Maxim scrie: "(Prin iubirea de sine) inselatorul diavol l-a despartit pe om de Dumnezeu si pe noi intreolalta, facandu-ne... sa parasim cugetul drept si sa impartim in modul acesta firea". In paginile urmatoare vom examina principalele boli produse de aceasta prima si fundamentala boala a sufletului.

Capitolul urmator
*Gastrimarghia - lacomia pantecelui*

**Gastrimarghia**

Gastrimarghia poate fi definita ca o cautare a placerii de a manca, altfel spus ca dorinta de a manca de dragul placerii sau, definita in chip negativ, prin raportare la virtutea pe care o neaga, ca neinfranarea gurii si a pantecelui.

Aceasta patima are doua forme principale: se poate indrepta spre o anume calitate a mancarii, si atunci inseamna cautarea unor feluri de mancare gustoase, fine, delicate, si dorinta ca mancarurile sa fie gatite cu multa grija; poate, de asemenea, sa aiba in vedere in principal cantitatea mancarii, fiind atunci dorinta de a manca mult. In primul caz, ceea ce se cauta mai inainte de orice este placerea gurii, a gustului; in cel de-al doilea, placerea pantecelui. In ambele situatii este vorba despre cautarea unei placeri de natura trupeasca, de aceea gastrimarghia poate fi trecuta printre "patimile trupesti".

Dar cu toate ca trupul este direct implicat in aceasta patima, gastrimarghia nu se naste direct din necesitatile acestuia, dovada fiind faptul ca dorinta depaseste adesea nevoia reala, uneori chiar foarte mult, mai ales in cazul bulimiei. Aceasta face sa poata fi privita si ca o patima a sufletului. Evagrie o numeste, de altfel, "gand" rau, patimas, ca si Sfantul Maxim. Intr-adevar, trupul nu intervine decat ca unealta a lucrarii acestei patimi. Astfel, Evagrie scrie: "Cei care, in chip nesanatos, isi hranesc peste masura carnea (...) sa se judece pe ei insisi, nu carnea pe care o hranesc".

Nu ideea ca hrana ar fi in ea insasi necurata si rea sau ca hranirea ca functie in sine ar avea ceva rau in ea duce la considerarea gastrimarghiei ca patima, caci, asa cum

a spus Iisus, "nu ceea ce intra in gura spurca pe om" (Mt 15, 11) si, cum invata Apostolul, "orice faptura a lui Dumnezeu este buna si nimic nu este de lepadat, daca se ia cu multumire" (l Tim 4, 4). A uri hrana in sine, ca lucru rau, ar fi "un lucru de osanda si cu totul dracesc", spune Sfantul Diadoh al Foticeei, adaugand indata: "A manca si a bea din toate cele puse inainte, multumind lui Dumnezeu, nu este ceva care se impotriveste canonului cunostintei, caci toate, zice, erau "bune foarte" (Fac. l, 31)".

Aceasta patima nu priveste deci hrana in sine, ci consta in felul gresit in care omul se foloseste de ea, asa cum arata Sfantul Grigorie cel Mare: "Pacatul nu sta in hrana, ci in felul cum o primesti. De aceea, se poate sa mananci feluri gustoase si gatite cu grija fara sa pacatuiesti in vreun fel si sa inghiti mancaruri de rand si sa te intinezi cu ele".

Tot asa, nu in a manca sta patima, ci in starea sufleteasca a omului si in scopul pentru care se face. "Atunci cand primesti hrana, tot asa mananci si daca o iei pentru nevoia trupului, si daca o iei pentru desfatare, ci, de ne vatamam, din starea noastra ne vatamam", precizeaza Avva Dorotei. Patima, deci, isi are radacina in atitudinea omului fata de hrana si de actul hranirii, mai precis in abaterea acestora de la scopul lor firesc. Caci alimentele i-au fost date omului cu un anume scop, iar a le folosi in alt fel este o perversiune, o rea folosire a lor. "Mancarile s-au facut pentru doua pricini: pentru hrana si pentru tamaduire. Prin urmare, cei ce se impartasesc de ele in afara de aceste pricini se vor osandi ca unii ce s-au dedat desfatarilor, folosind rau cele date de Dumnezeu spre trebuinta", spune Sfantul Maxim Marturisitorul. Omul, deci, respecta scopul firesc al alimentelor si al hranirii atunci cand o face din nevoie, pentru a intretine si pastra viata trupului sau, pentru a pastra sau a-si recapata sanatatea, si se foloseste rau de ele atunci cand le transforma intr-un mijloc de desfatare.

Gastrimarghia nu consta deci in dorinta de hrana, fireasca, ci in dorirea placerii dobandite prin mancare. De aceea, abuzul - care constituie patima - nu inseamna numai a manca mai mult decat ii este de trebuinta trupului, ci si a cauta placerea chiar in putinul necesar. Prin patima gastrimarghiei, omul pacatuieste pentru ca, dorind sa se desfateze cu mancarea, pune dorinta de hrana si placerea de a o avea inaintea doririi lui Dumnezeu si, predandu-se acestei placeri trupesti, se departeaza si se lipseste desfatarea de cele duhovnicesti, care sunt cu totul mai inalte.

Lacomia este in fond idolatrie, caci lacomii si-au facut din "pantece dumnezeul lor", spune Apostolul Pavel (Fii. 3, 19). Urmand invataturii acestuia, Sfantul Grigorie Palama scrie ca: "pentru robii stomacului pantecele este dumnezeu sensibil". Intr-adevar, prin lacomie omul aduce jertfa pantecelui si gurii sale, in loc sa aduca jertfa curata lui Dumnezeu. El face din simtul gustului si din functiile digestive centrul si esenta fiintei sale, reducandu-se aproape numai la ele; se ingrijeste de hrana mai mult decat de orice altceva si uneori chiar numai de ea se ingrijeste, nesocotind ceea ce cu adevarat ar trebui sa-l intereseze si sa-l preocupe cu totul; ii aduce ei un adevarat cult, datorat numai lui Dumnezeu, si spre ea isi indreapta intreaga dorinta, care ar trebui inaltata numai spre Dumnezeu. Pe de alta parte, prin patima lacomiei hrana capata o valoare in sine si slujeste placerii trupesti, in loc sa fie privita ca dar al lui Dumnezeu si prin ea sa I se aduca slava Daruitorului. Iar prin aceasta, de asemenea, omul se abate de la rostul ei firesc, acela de a da slava si multumita lui Dumnezeu. Hristos insusi ne descopera aceasta si ne da pilda de purtare cuvenita, atunci cand, dand hrana multimilor care-L inconjurau, ii multumeste Tatalui pentru ea (M. 15, 36; Mc 8, 6; In 6, 11, 23). Iar Sfantul Apostol Pavel spune limpede ca Dumnezeu a facut "bucatele... spre gustare cu multumire" (l Tim 4, 3), sfatuind prin

urmare ca, "ori de mancati, ori de beti..., toate spre slava lui Dumnezeu sa le faceti" (I Cor 10, 31). Mai ales aceasta menire esentiala a hranei: de a fi consumata in chip euharistic, este pervertita prin lacomie. Caci, cuprins de aceasta patima, in loc sa se bucure de hrana multumindu-I lui Dumnezeu, care i-a dat-o, si prin ea sa se bucure de Dumnezeu, omul voieste sa se desfete cu bucatele, uitand de Dumnezeu; si in loc de a se folosi de mancare pentru a se inalta la El, face din ea stavila intre el si Dumnezeu.

Aducand multumire lui Dumnezeu pentru mancarea pe care Acesta i-o da, omul se sfinteste pe sine si functiile trupesti legate de actul hranirii, hranindu-se astfel nu numai cu paine, ci cu insusi Dumnezeu, mancarea devenindu-i un indoit izvor de viata, in acelasi timp, el sfinteste alimentele pe care le primeste (I Tim 4, 5) si, prin ele, intregul cosmos, pe care-l uneste astfel cu Dumnezeu, asa cum a si voit El dintru inceput, cand l-a facut pe om. Dimpotriva, lacomia il desparte de Dumnezeu pe om si, in el, pe toate cele create. In loc ca hrana sa i-L descopere pe Dumnezeu (Sfantul Isaac Sirul vorbeste de "cel ce a vazut in hrana sa pe Domnul"), in loc de a se face un mediu transparent al energiilor Sale necreate si sa slujeasca slavirii Sale si indumnezeirii omului, ea devine, prin greseala omului, atat pentru el, cat si pentru lume o stavila in intalnirea cu Dumnezeu, incetand de a mai fi izvor de viata, pentru ca nu mai este legata de Izvorul Vietii, prin pierderea sensului ei spiritual in reaua folosire pe care i-o da omul, ea devine pricina a mortii, in vreme ce el se amageste crezand ca este cea care-l tine in viata.

In lumina acestor considerente teologice si antropologice, patima lacomiei se vadeste mai grava decat poate parea la prima vedere. Unii dintre Sfintii Parinti, de altfel, merg pana la a vedea in ea cauza pacatului originar. Caci, intr-adevar, gustand din fructul oprit, Adam a voit sa se bucure fara Dumnezeu de acest rod, care de fapt simbolizeaza intreaga lume sensibila. La acest nivel originar, se vede limpede faptul ca lacomia opereaza o ruptura, o separare a omului de Dumnezeu, ca ea inseamna pentru om, si prin el pentru intregul cosmos, pierderea comuniunii cu Acesta. Gravitatea acestei patimi se descopera in faptul ca ea a fost una dintre cele trei ispite pe care Satana I le-a pus inainte lui Hristos in pustie (Mt 4, 3). Rezistandu-i, Hristos, Noul Adam, restabileste comuniunea dintre Dumnezeu si umanitate si, prin ea, intre intregul cosmos si Dumnezeire, comuniune pe care Adam cel dintai o rupsese. Raspunzandu-i diavolului ca "nu numai cu paine va trai omul, ci cu tot cuvantul care iese din gura lui Dumnezeu", Hristos ii reda omului adevaratul centru de gravitatie. Iisus nu spune ca omul nu se hraneste cu paine, ci arata legatura pe care acesta trebuie s-o mentina cu El insusi, Cuvantul lui Dumnezeu. El face vadite instrainarea si idolatria instapanite prin pacat si vindeca firea omeneasca care le cazuse prada. El elibereaza in sfarsit umanitatea din robia in care, prin mijlocirea acestei patimi, o tinea diavolul dupa caderea protoparintilor.

Gastrimarghia, pentru toate aceste aspecte ale sale despre care am vorbit mai sus, si in special pentru ca ea constituie o pervertire a folosirii firesti si normale a hranei, este privita de Sfintii Parinti ca boala. Sfantul Ioan Casian, de pilda, vorbind despre cele trei forme ale acestei patimi, spune: "aflam in ele pricini de boli ale sufletului cu atat mai de temut cu cat sunt foarte numeroase". Se intelege ca ea poate fi privita si ca o forma de nebunie. Iar aceasta boala si nebunie de a voi sa-si umple cineva pantecele peste masura o numesc gastrimarghie, adica nebunie a pantecelui. Iar cand e vorba doar de desfatarea gurii, ii spun laimarghie, adica nebunie a gurii".

Dar gastrimarghia este boala si nebunie nu numai pentru cele ce o privesc direct, ci si pentru nenumaratele consecinte patologice, care se produc pe multe planuri. In afara de faptul ca face din om un rob al ei, tinandu-l prins de dorinta si placerea

mancarii - acesta nemaiputandu-I, deci, sluji lui Dumnezeu si departandu-se de adevaratul centru al existentei sale , gastrimarghia primejduieste insasi viata trupului si are in ceea ce priveste sufletul multe urmari nefaste.

Sfintii asceti arata ca excesul de mancare si de bautura, oricare ar fi ele, lipseste mintea de tarie si de vioiciune, o ingreuiaza, ii aduce intunecare, toropeala si somn, care cuprind in aceeasi masura si sufletul in intregime. "Trupul ingreunat de multimea mancarilor face mintea molaie (cuvant care mai inseamna si: las, lipsit de indrazneala) si lenesa (greu de urnit, inceata)", spune Sfantul Diadoh al Foticeei. O asemenea stare a sufletului ii ingreuneaza zborul spre realitatile duhovnicesti, il impiedica sa duca asa cum se cuvine lupta ascetica, duce la trandavie in rugaciune, naste in el negrija, intr-un cuvant il slabeste pe om cu totul. Sfantul Isaac Sirul spune ca "atunci jumatate din puterea lui se face neputincioasa, incat se poate spune ca (...) inca inainte de a intra in lupta, se afla invins fara sa fie luptat. Si fara nici o osteneala a vrajmasilor sai, s-a supus voii trupului sau neputincios".

Ca urmare a unei asemenea stari, toate puterile sufletului sunt folosite in chip josnic, indreptandu-si dorintele mai intai spre cele trupesti. Toate patimile, ne spune Sfantul Maxim - si dintre ele mai ales aceasta, - "leaga mintea de lucrurile materiale si o tin la pamant, stand cu toate deasupra ei, asemenea unui bolovan foarte greu, ea fiind prin fire mai usoara si mai sprintena ca focul". Sfantul Grigorie de Nyssa, la randul sau, vorbeste despre "omul a carui cugetare ingrosata il face sa priveasca cele de jos", si care "traind numai pentru pantece si cele care vin dupa pantece, este departat cu totul de vietuirea dupa Dumnezeu".

In aceasta situatie, mintea, inabusita de greutatea mancarurilor, ori isi pierde cu totul dreapta chibzuinta, ori aceasta este alterata si imputinata. Imbuibarea si toropeala care ii urmeaza il impiedica pe om sa ia seama la lucrurile cele mai simple pe care i le cere credinta, arata Avva Pimen; cugetarile isi pierd ascutimea; gandirea nu-i mai este patrunzatoare si agera; mintea, spune Sfantul Ioan Casian, i "se clatina si se poticneste" ca ametita de vin.

Multa mancare si bautura multa, spun Sfintii Parinti, duc la "tulburarea mintii"," care intineaza sufletul. O multime de ganduri patimase se isca in suflet aducand "valuri de intinaciuni si adanc de necuratii nestiute si negraite". Sfantul Isaac Sirul arata si el efectele lacomiei "nerusinate a pantecelui", spunand ca ea face "mintea nestapanita si imprastiata peste tot pamantul" si aduce "inchipuiri necurate in timpul noptii, pricinuite de naluciri spurcate si de chipuri necuvenite care starnesc o pofta ce trece in suflet si-si implineste in suflet voile ei in chip necurat". "Stomacul plin si satul" face din inima "un loc al vedeniilor si un balcon al nalucirilor necuvenite". De aceea, spune el: "sa nu-ti ingreuiezi pantecele, ca sa nu se zapaceasca cugetul tau si sa fii tulburat de imprastiere (...), ba si sufletul sa-ti fie intunecat si gandurile tulburi". La randul sau, Sfantul Grigorie de Nyssa arata ca "pofta de mancaruri si bautura, care duce la imbuibare, naste in trup, prin lipsa de masura, rele pe care vointa noastra nu le mai poate stapani, caci mai ales saturarea il face pe om rob patimilor rusinoase. Daca vrem ca trupul sa ne ramana linistit si netulburat de miscarile patimase pe care le aduce umplerea pantecelui, trebuie sa veghem ca nu dorinta de placere, ci nevoia trupului sa fie masura purtarii noastre cumpatate".

Gastrimarghia lasa cale libera unei multimi de patimi pe care le si sporeste; de aceea Sfintii Parinti o privesc ca pe maica tuturor patimilor si pricina a tuturor rautatilor. Sfantul Ioan Scararul ne da o lista a patimilor odraslite de ea, punand-o, prin personificare, chiar pe ea sa le arate: "fiul meu cel intai nascut este slujitorul curviei; al doilea dupa el este cel al invartosarii inimii; al treilea e somnul. Apoi din ei

porneste o mare de ganduri: valuri de intinaciuni, adanc de necuratii nestiute si negraite. Fiicele mele: lenea, vorba multa, indrazneala, nascocirea rasului, glumele, impotrivirea in cuvant, grumazul teapan, neauzirea, nesimtirea, robia, fala, cutezanta, iubirea de podoabe, carora le urmeaza rugaciunea intinata si gandurile imprastiate, dar adeseori si nenorociri deznadajduite si neasteptate, carora le urmeaza iarasi deznadejdea, cea mai cumplita dintre toate". Tot el spune in alta parte ca aceasta patima secatuieste izvorul lacrimilor de pocainta, a caror importanta o vom vedea mai jos. Dar patima gastrimarghiei aduce mai ales si de indata desfranarea, cum s-a putut deja vedea din textele citate.

Capitolul urmator
*Desfranarea*

**Desfranarea**

Patima desfranarii consta in intrebuintarea patologica pe care omul o da sexualitatii sale. Inainte de orice altceva, este necesar sa precizam faptul ca folosirea sexualitatii nu tine deloc de originea firii umane si ca aceasta a aparut numai ca urmare a pacatului protoparintilor. Numai dupa ce s-au intors de la Dumnezeu, Adam si Eva s-au dorit si s-au unit trupeste, invata Sfintii Parinti, facand referire la cele spuse in Sfanta Scriptura (cf. Fac. 3, 16; 4, 1). Astfel, Sfantul Ioan Damaschin precizeaza: "Fecioria este de la inceput si dintru inceput a fost sadita in firea oamenilor (...) in Rai domnea fecioria (...) Cand prin calcarea poruncii a intrat moartea in lume, atunci a cunoscut Adam pe Eva, femeia lui, si a zamislit si a nascut". La fel spune si Sfantul Ioan Gura de Aur: "Dupa calcarea poruncii, dupa scoaterea din Rai, atunci a luat inceput unirea trupeasca dintre Adam si Eva. Inainte de calcarea poruncii duceau viata ingereasca (...) Deci, la inceput si dintru inceput a stapanit fecioria".

In starea care a urmat caderii originare, pentru oameni fecioria ramane norma desavarsirii. Totusi, pentru faptul ca permit perpetuarea neamului omenesc in aceasta noua stare in care se afla, perpetuare care este binecuvantata de Dumnezeu (cf. Fac. 9, 7), relatiile trupesti in cadrul casatoriei nu sunt in nici un fel condamnabile, si Sfintii Parinti, urmand exemplul Domnului Iisus Hristos, Care a binecuvantat prin prezenta Sa nunta din Cana, ca si invatatura Apostolului (Evr. 13, 4; I Cor. 7, 28), ii recunosc acesteia deplina indreptatire si vorbesc chiar despre valoarea ei, socotind ca si ea este chemata la sfintirea de care sunt vrednice toate celelalte functiuni ale existentei omenesti.

In cadrul casatoriei, patima desfranarii nu consta, deci, in folosirea functiei sexuale, ci in folosirea ei in mod necumpatat. Notiunea de necumpatare, pe care o intalnim adesea la Sfintii Parinti, nu are un inteles cantitativ, ci unul calitativ; ea inseamna aici, ca si in alte cazuri, o rea folosire a acestei functii, o pervertire a ei, o folosire contrara scopului ei firesc si deci contra naturii si anormala sau, altfel spus, patologica. Astfel, Sfantul Maxim Marturisitorul se exprima foarte precis, vorbind despre aceasta patima si despre alte patimi: "Nimic nu este rau din cele ce sunt, decat reaua intrebuintare, care vine din negrija mintii de-a cultiva cele firesti". Sfantul Isaac Sirul, atunci cand vorbeste despre patima desfranarii, ne pune in fata unei perspective asemanatoare, subliniind de aceea responsabilitatea pe care o are omul in dominarea miscarilor firesti: "Cand cineva e starnit (...) de pofta, nu-l sileste puterea naturala sa iasa din hotarul firii si sa ajunga in afara de cele datorate, ci adaosul pe care il facem firii prin

prilejurile primite prin vointa. Caci Dumnezeu, toate cate le-a facut, le-a facut bune si cu masura. Si cat timp se pazeste masura cumpenei firesti si drepte a pornirilor din noi, miscarile firesti nu ne pot sili sa iesim de pe calea cuvenita. Si trupul se misca numai in miscarile bine oranduite".

Putem vorbi de necumpatare sau, mai precis, de rea folosire, atunci cand omul se foloseste de sexualitatea sa numai pentru dobandirea placerii legate de ea, atunci cand face din placerea sexuala un scop in sine, ceea ce este un lucru pervers si patologic din mai multe motive. Mai intai, se neaga una dintre principalele meniri ale functiei sexuale, cea mai vadita si care este inscrisa in insasi firea ei: procrearea. Astfel, Sfantul Maxim spune ca, indeobste, viciul "este o judecata gresita cu privire la intelesurile lucrurilor, careia ii urmeaza reaua intrebuintare a lucrurilor (abuzul de lucruri)" si, de pilda, "cand este vorba despre femeie, judecata dreapta cu privire la impreunare trebuie sa vada scopul ei in nasterea de prunci. Deci cel care urmareste placerea greseste in judecata socotind ceea ce nu e bine, ca bine. Asadar, unul ca acesta face rea intrebuintare (abuzeaza) de femeie impreunandu-se cu ea". Aceasta menire, chiar fireasca cum este, nu este nici singura, nici cea mai importanta. Pentru speta umana, procrearea poate aparea mai curand ca un rezultat firesc al unirii sexuale, decat ca scopul ei. Unirea sexuala este in primul rand unul dintre modurile de unire ale barbatului cu femeia, una dintre manifestarile iubirii ce si-o poarta unul altuia, ea exprima aceasta iubire pe un anumit plan al fiintei lor, cel trupesc. Cea dintai tinta a unirii sexuale este iubirea si multele binefaceri de ordin spiritual pe care omul le poate dobandi prin ea, in sanul casatoriei binecuvantate si in legatura cu alte moduri de unire conjugala. Trebuie totusi sa precizam ca iubirea conjugala, in viziunea crestina, este privita ca unire a doua persoane - adica a doua fiinte privite in intregul lor, pe de o parte, si in natura lor spirituala, pe de alta -, in Hristos, in vederea ajungerii in imparatia cerurilor, unire pecetluita in ceea ce priveste natura si menirea ei de harul Duhului Sfant, dat prin taina cununiei. Aceasta conceptie subordoneaza unirea sexuala, ca si toate celelalte moduri de unire dintre soti, dimensiunii spirituale pe care o au fiinta si iubirea lor. Trebuie, de aceea, ca unirea sexuala sa fie precedata in chip fiintial de unirea spirituala, cea care ii confera sens si valoare, numai asa respectandu-se finalitatea ei, si cea a naturii fiintelor pe care le pune in legatura.

Atunci cand unirea sexuala se produce in afara contextului ei spiritual si se practica numai pentru desfatarea simturilor, inevitabil, ea il mutileaza pe om, pervertind profund ordinea fireasca a raportului lui cu Dumnezeu, cu sine insusi si cu aproapele.

1) Dorinta exclusiva de placere sexuala care caracterizeaza desfranarea pune in miscare puterea poftitoare a omului si o indeparteaza de la Dumnezeu, Care ar trebui sa fie scopul ei esential. Orbit de desfatarea simturilor pe care i-o produce aceasta patima, omul se lipseste astfel de desfatarea spirituala cu bunurile ceresti. Desfranarea, ca toate celelalte patimi, opereaza, dupa cum se vede, o rasturnare a valorilor la cel mai inalt nivel: ea duce la situarea lui Dumnezeu intr-un plan secund, la uitarea si la negarea Lui, punand in locul Sau placerea simturilor. In general, ea face ca in existenta celui patimas trupul sa treaca inaintea duhului: "Pofta (desfranata) face mai iubite decat Cauza si Fiinta cea unica si singura de dorit (...) cele de dupa ea, si de aceea socoteste mai de cinste trupul decat duhul. De asemenea, face mai atragatoare posesiunea celor vazute decat slava si stralucirea celor duhovnicesti".

Folosita firesc, sfintita prin taina cununiei, integrata si transfigurata in mod spiritual de iubirea dintre soti traita in Dumnezeu, sexualitatea, ca toate celelalte moduri de unire a lor, devine transparenta fata de Dumnezeu si realizeaza la nivelul ei si in chip analogic o unire asemanatoare celei care exista intre Hristos si Biserica (cf. Efes. 5,

20-32), capatand un sens mistic (cf. Efes. 5, 32). In patima desfranarii, dimpotriva, ea devine pentru om un obstacol pe calea intalnirii cu Dumnezeu. Ea inceteaza de a mai fi expresia pe plan trupesc a iubirii ancorate in sfintenia Duhului si deci, intr-un anume fel, ea inceteaza de a mai fi, tocmai prin lipsa ei de spiritualizare, un act spiritual, devenind un act pur carnal, marginit la trup, opac la orice transcendenta. Placerea privita ca scop in sine devine pentru om un absolut, care-L exclude pe Dumnezeu si-I ia locul. Prin desfranare, omul isi face din voluptate un idol.

2) Atunci omul nu mai vede centrul fiintei sale in chipul lui Dumnezeu pe care-l poarta in sine, ci in functiile sexuale, intr-un anume fel, el se reduce la acestea, tot asa cum cel care este stapanit de patima lacomiei se reduce, cum am vazut, la functiile sale gustative si digestive. Astfel omul se descentreaza si vietuieste instrainat de sine. Nefiind, asa cum se cuvine, supusa iubirii spirituale, functia sexuala ajunge sa ocupe in om un loc nespus de mare, poate chiar exclusiv, si inlocuieste iubirea cu pofta animalica si instinctiva.

Astfel, cum arata Vasile al Ancirei, sufletul ajunge sa fie tarat de poftele trupului: "Trupurile, cautand placerea care le este pe plac, atrag la aceasta si sufletele care sunt in ele, punandu-le in slujba patimii care le misca, si asa ajung sa se inhameze sufletele la carul patimilor trupesti". Ordinea facultatilor omului este astfel tulburata, si in fiinta sa se instaureaza un profund dezechilibru, provocat de faptul ca mintea, vointa si afectivitatea inceteaza de a mai sta in slujba spiritului si, nemaifiind modelate si ordonate de el, sunt puse in slujba poftei sexuale, manata de cautarea placerii. Omul, stapanit de instinct, ajunge asemenea animalelor.

Prin desfranare, multe dintre functiile trupului sunt abatute de la telul lor firesc, ajungand unelte ale placerii sexuale. Simtul vazului, care are un rol fundamental in savarsirea acestei patimi, ne ofera, din acest punct de vedere, un exemplu deosebit de instructiv. Sfantul Ioan Casian arata foarte bine felul in care, in acest caz, caracterul patologic decurge din folosirea contra naturii, prin pervertirea facultatii perceptive: "Bolnava de rana facuta de sageata poftei desfranate este inima, care priveste pentru a se invapaia de dorinta. Darul vazului, daruit cu rost de Ziditor, ea il intoarce din cauza viciului spre ticaloase slujiri".

Putem spune ca, prin desfranare, intreg trupul este abatut de la rostul lui firesc. Trupul omului, sa amintim acest lucru, este chemat, ca si sufletul si impreuna cu acesta, la unirea cu Dumnezeu prin virtute, la sfintire, indumnezeire si slava si are rostul de a face vadita inca din aceasta lume slava lui Dumnezeu si arvuna imparatiei prin prezenta transfiguratoare a Duhului in el. "Nu stiti ca trupul vostru este templu al Duhului Sfant, Care este in voi, pe Care il aveti de la Dumnezeu (...) Slaviti, dar, pe Dumnezeu in trupul vostru" (I Cor. 6, 19-20). Potrivit invataturii Apostolului, este limpede ca trupul are ca menire fireasca si normala sa fie afierosit lui Dumnezeu si sa-L slaveasca pe Acesta si sa fie pnevmatofor, tot asa cum este si sufletul cu care este unit. Spunand, pe de alta parte, ca "trupul nu este pentru desfranare" (I Cor. 6, 13), Sfantul Apostol Pavel arata vadit ca, dedandu-se acestei patimi, omul se foloseste de trup intr-un chip nefiresc. Reducand trupul la un simplu instrument de placere sexuala, omul neaga dimensiunea spirituala a acestui trup si destinatia sa transcendenta, dispretuieste chipul lui Dumnezeu dupa care este el insusi facut si "uita de firea omeneasca". Profaneaza ceea ce este prin fire sacru si deiform, "pangaresc templul lui Dumnezeu", fac din templul Duhului Sfant si din salasul rugaciunii cuib de talhari si-l fac desfranat (cf. I Cor. 6, 15) pe cel care, impreuna cu sufletul, este chemat la nuntire cu Hristos in Biserica si in casatorie, care este icoana a aceleia. Omul desfranat dispretuieste voia lui Dumnezeu in ceea ce priveste folosirea

trupului (cf. I Tes. 4, 3-7); el pacatuieste astfel impotriva propriului trup (cf. I Cor. 6, 18) si-L "defaimeaza pe Dumnezeu" insusi (I Tes. 4, 8).

Si pentru ca desfranarea il impinge pe om sa-si renege propria fire si sa se lepede de Dumnezeu, de la Care a primit viata si sens, desfranarea poate fi privita ca izvor al mortii pentru intreaga fiinta.

Consideratiile precedente cu privire la trup nu trebuie totusi sa ne faca sa uitam ca acesta nu este intotdeauna implicat in patima desfranarii, ca, cel mai adesea, nu intervine decat intr-un al doilea rand. Inainte de a fi fizica, sexualitatea umana este psihica. "Pofta care se implineste prin trup nu vine din trup", ne spune Clement Alexandrinul. Cel mai adesea, trupul este impins sa pacatuiasca de o dorinta care se naste in inima (Mc 7, 21) si tot creste pana ajunge sa implice trecerea la actul fizic. "Pofta carnii" are in ea germenele patimii si chiar ajunge s-o savarseasca in chip deplin (cf. Mt. 5, 28). Si daca este adevarat ca, in anumite cazuri, imboldul trupului isca in suflet pofta, putem spune totusi ca si atunci sufletul este cel care are initiativa, intrucat el dispune de puterea de a primi sau nu aceste imboldiri, lasandu-le fie sa se inteteasca, fie, dimpotriva, taindu-le cu totul.

Se cuvine insa subliniat faptul ca patima desfranarii poate fi savarsita cu mintea, prin desfatarea cu inchipuirea desfranarii, mai precis cu imaginile ei. "Precum trupul are ca lume lucrurile, asa si mintea are ca lume ideile. Si precum trupul desfraneaza cu trupul femeii, asa si mintea desfraneaza cu ideea femeii prin chipul trupului propriu. Caci vede in gand forma trupului propriu amestecata cu forma femeii (...) Caci cele ce le face trupul cu fapta in lumea lucrurilor, acelea le face si mintea in lumea gandurilor". Atunci cand aceste imagini nu sunt furnizate de simturi sau de memorie, ele pot fi faurite, sub impulsul dorintei, de imaginatie. Aceasta poate da nastere, sub presiunea unei dorinte deosebit de puternice, dar si prin directa lucrare a demonilor, unor veritabile halucinatii. Demonul desfranarii, arata Evagrie, "il face (pe suflet) sa spuna ori sa asculte tot felul de vorbe, ca si cum lucrul cu pricina ar fi chiar in fata ochilor". Desfranarea il face sa traiasca pe cel in care s-a incuibat intr-o lume a fantasmelor, intr-un univers ireal, cazut prada delirului si fortelor demonice.

Iubirea este deschidere spre celalalt si daruire libera de sine. Persoanele unite prin iubire se daruiesc una celeilalte si se primesc, in schimb, una pe cealalta, in aceasta comuniune, fiecare dintre ele isi imbogateste si isi implineste intreaga fiinta, in toate laturile ei si in toate aspiratiile ei; iubirea care, asa cum se cuvine, este inflacarata de har si tinteste sa dobandeasca imparatia, sporind in spiritualizare, il inalta pe om la infinitul dumnezeiesc.

Cu totul dimpotriva, desfranarea este o atitudine filautica, vadind o iubire egoista de sine. Ea il margineste la sinele egoist pe cel posedat de ea si il inchide cu totul fata de ceilalti, impiedicand orice forma de comunicare si schimbul de bogatie fiintiala, pentru ca, stapanit de ea, patimasul nu-si urmareste decat propria sa placere, nu daruieste nimic celuilalt, iar de la acela asteapta sa primeasca numai ce-i cere dorinta sa patimasa. Iar ce dobandeste este privit ca implinirea propriei sale dorinte, iar nu ca dar al celuilalt; patimasul si-l insuseste pe celalalt, care nu este pentru el decat un simplu obiect al patimii sale. Desfranarea il intemniteaza astfel pe om in propriul eu, sau, mai precis si mai restrictiv vorbind, in lumea marginita si inchisa a sexualitatii sale trupesti, a instinctelor si a fantasmelor, izolandu-l cu totul de universurile infinite ale iubirii si spiritului.

3) Atunci cand desfranarea se manifesta ca placere nascuta de inchipuire, celalalt nici

nu mai exista ca persoana sau ca semen; e doar un obiect fantas-matic, o simpla proiectie a dorintei celui patimas. O asemenea fantazare are cu siguranta unele consecinte asupra felului in care desfranatul vede in realitate fiintele concrete spre care se indreapta patima sa. Se produce, inevitabil, o suprapunere a imaginarului peste real, care duce la deformarea celui din urma.

Dar perceperea celuilalt in realitatea lui nu este falsificata numai de imaginatia care o precede. Atunci cand aceasta patima ajunge sa se manifeste intr-o relatie directa, cu o persoana concreta si reala, ea opereaza o micsorare a acestei persoane, in desfranare, omul nu-l intalneste pe celalalt ca pe o persoana, nu-i mai sesizeaza dimensiunea spirituala si realitatea fundamentala, de faptura creata dupa chipul lui Dumnezeu; acesta este redus la ceea ce, in aparenta sa exterioara, raspunde poftei de placere a celui patimas; devine pentru acesta un simplu instrument de placere, un obiect, in anumite cazuri, ii este tagaduita viata orice viata launtrica, si orice alta dimensiune a fiintei sale care depaseste planul sexual, si mai cu seama constiinta, afectivitatea de tip superior, vointa. Pe de alta parte, cel patimas ignora libertatea celuilalt, de vreme ce nu urmareste decat satisfacerea dorintei sale, care apare cel mai adesea ca o necesitate absoluta pentru el si care nu tine seama de dorintele celuilalt. Prin urmare, semenului nu-i mai sunt recunoscute si nici respectate alteritatea si caracterul unic al realitatii sale personale, care nu se pot revela decat ca expresie a libertatii si ca manifestare a sferelor superioare ale fiintei sale. Reduse prin desfranare la dimensiunea generica si animalica a sexualitatii carnale, fiintele omenesti pot fi, practic, schimbate unele cu altele, ca simple obiecte.

Ca urmare a desfranarii, omul il vede pe aproapele sau altfel decat este, si nu asa cum este. Altfel spus, el dobandeste o viziune deliranta a celor spre care-l mana patima sa. Si asa, toate raporturile sale cu aceste fiinte sunt cu totul pervertite.

Caracterul patologic si patogen al desfranarii apare destul de evident la toate nivelurile, putand astfel sa intelegem de ce Sfintii Parinti o numesc adeseori boala si vad in ea o forma de nebunie. "Pofta este o boala a sufletului", spune Sfantul Vasile cel Mare, vorbind mai ales despre cea care lucreaza in cazul acestei patimi. "Bolnava si ranita de sageata poftei desfranate este inima care vede pentru a se invapaia de dorinta (concupiscentia)", spune Sfantul Ioan Casian, care, in alta parte, numeste aceeasi patima "boala cea mai rea " sau, scurt, "boala" si vorbeste despre mintea imbolnavita de loviturile ei. Vorbind despre aceasta patima, Sfantul Grigorie de Nyssa o numeste "boala placerii". Sfantul Ioan Gura de Aur, care, ca si Sfantul Casian, o califica drept "boala rea", spune pe de alta parte: "boala foarte rea a ochilor este desfranarea; dar nu a ochilor trupesti, ci ai sufletului".

Desfranarea este cel mai adesea privita ca o forma de nebunie. Sfantul Vasile vede in manifestarile acestei patimi "fapte savarsite de un suflet nebun si turbat", iar Sfantul Ioan Scararul spune ca ea "il face pe cel ce patimeste aceasta ca pe un scos din minte si iesit din sine, beat de o pofta neincetata dupa fiinta cuvantatoare si necuvantatoare". Tot el spune inca: "(Dracul curviei), intunecand adeseori mintea conducatoare, ii face pe oameni sa savarseasca acele lucruri pe care numai cei iesiti din minte le savarsesc" Sfantul Ioan Gura de Aur arata cum aceasta patima rataceste mintea omului, ii intuneca, ii tulbura, ii ravaseste si ii chinuie sufletul: "Dupa cum norii si ceata pun ca un val pe ochii trupului (impiedicandu-i sa vada), tot asa, atunci cand pofta necurata pune stapanire pe suflet, il lipseste de orice prevedere si nu-l lasa sa vada altceva decat lucrul care-i sta inainte (...); tiranizat de aceste ispite, sufletul este usor inrobit de pacat; (...) avand mereu in fata ochilor, in inima si in minte numai un singur lucru (...). Si dupa cum orbii care, stand in plina lumina, la amiaza, nu vad nici o

raza de soare, pentru ca ochii lor sunt cu totul inchisi, tot asa nenorocitii cazuti prada acestei boli isi inchid urechile la nenumaratele si folositoarele invataturi pe care li le dau cei apropiati". Acelasi Sfant Parinte, in alt loc, numeste placerea dupa care alearga desfranatul "maica nebuniei".

Din invataturile pe care le dau Sfintii Parinti cu privire la desfranare reies, asa cum se poate remarca din citatele de mai sus, trei efecte patologice mai importante ale acestei patimi:

1) O tulburare si un zbucium al sufletului, care insotesc aceasta patima de la zamislirea dorintei pana la implinirea ei.

2) O neliniste care insoteste dintru inceput patima, in cautarea obiectului dorintei si in elaborarea mijloacelor care sa-i permita sa ajunga la el (cu tot ceea ce implica aceasta, mai ales nesiguranta, asteptare plina de infrigurare sau teama de a nu izbuti). Apoi, de asemenea, o neliniste care urmeaza implinirii dorintei. Caci, aproape de indata, placerea dupa care alergase se evapora, lasandu-i omului in suflet un gust cu atat mai amar cu cat, privind-o ca pe ceva absolut, astepta de la ea o satisfactie deplina, totala, netrecatoare.

Atunci, patimasul incearca un sentiment de frustrare, insotit de teama, iar uneori chiar de o adevarata spaima. Si, stapanit de patima, crede ca un leac al suferintei sale ar fi sa regaseasca placerea pierduta. Iata cum, abia implinita, dorinta renaste si, o data cu ea, multimea de nelinisti. Iar nelinistea este cu atat mai mare cu cat implinirea patimii hraneste si inteteste dorinta, si sporeste insemnatatea acordata placerii; astfel, piedicile ivite pe calea cautarii placerii, ori de cate ori o cere patima, apar cu atat mai dureroase, iar dezamagirea pe care o resimte omul din pricina nepotrivirii dintre ceea ce astepta de la placere si ceea ce-i da ea in realitate, tot mai mare. "Din multele patimi care razboiesc gandurile oamenilor, nici o alta patima nu are asupra noastra o putere deopotriva cu boala placerii trupesti", scrie Sfantul Grigorie de Nyssa. Din aceasta cauza, dar si din pricina uimitoarei repeziciuni a lucrarii demonice care o inspira, ea este "greu de infrant si de infruntat".

Ca toate celelalte patimi, ea nimiceste virtutile si, legat de aceasta, zamisleste in suflet tot felul de atitudini vicioase si mai ales lipsa temerii de Dumnezeu, scarba de rugaciune, iubirea de sine, nesimtirea, alipirea de lume, deznadejdea.

Sa notam, in incheiere, ca patima desfranarii este zamislita, hranita si sporita mai ales prin trei feluri de comportament patimas: mandria si slava desarta; osandirea aproapelui; saturarea pantecelui si somnul fara masura.

Capitolul urmator
*Arghirofilia si pleonexia*

## Arghirofilia si pleonexia

Arghirofilia desemneaza in mod general iubirea fata de bani, ca si fata de diferite alte forme de bogatie materiala. Aceasta iubire se manifesta prin placerea de a avea

bani, prin grija de a-i pastra, prin greutatea de a te desparti de ei si prin neplacerea resimtita atunci cand ii dai.

In ceea ce priveste pleonexia, ea consta in vointa de a dobandi bunuri noi si de a avea cat mai multe, in timp ce, in mod obisnuit, cuvantul arghirofilie se traduce prin "zgarcenie" (notiunea aceasta trebuind sa fie inteleasa intr-un sens mai larg decat cel folosit curent), "aviditate", "cupiditate", "lacomie de bani".

Cu toate ca reprezinta doua stari patimase diferite, iubirea de bani si lacomia dupa averi pot fi puse laolalta, pentru ca amandoua sunt zamislite de una si aceeasi pofta de bunuri materiale si, in fapt, ele chiar merg mana in mana.

Se impune aici o remarca analoga celor pe care le-am facut in capitolele precedente: nu banii sau bunurile materiale intra in discutie atunci cand vorbim despre aceste patimi, ci atitudinea perversa a omului fata de ele. Rostul banilor si al bunurilor materiale este de a fi folositi pentru traiul de zi cu zi. Cel lacom, ca si cel zgarcit nu respecta acest rost al lor, privindu-le, in mod patologic, ca valori in sine, placandu-le mai curand sa aiba bogatii, decat sa se foloseasca de ele. Cu privire la acest subiect, Sfantul Maxim Marturisitorul subliniaza, de asemenea, ca "nimic dintre cele create si facute de Dumnezeu nu este rau"; ca patima se naste din reaua folosire a puterilor sufletului, in cazul nostru, a puterii poftitoare. Astfel, spune Sfantul Maxim, "nu banii sunt rai, ci iubirea de bani (...). Nimic nu e rau din cele ce sunt, decat reaua intrebuintare, care vine din negrija mintii de a cultiva cele firesti".

Caracterul patologic al arghirofiliei si al pleonexiei este dat, deci, de reaua folosire a puterii poftitoare, dar si a tuturor celorlalte puteri pe care acestea le implica. Dar aceasta rea folosire nu se defineste doar in raport cu bunurile materiale. Fundamental, ea se raporteaza la Dumnezeu si priveste, de asemenea, relatiile omului cu semenii sai si chiar cu sine insusi.

in timp ce, la inceput, omul isi indrepta intreaga sa dorinta spre Dumnezeu si dorea pastrarea bogatiilor spirituale primite de la El, ca si dobandirea altora noi, urmand astfel menirea fireasca a puterii sale poftitoare, in patimile despre care vorbim el isi abate dorinta de la rostul ei normal, indreptand-o numai spre cele materiale, folosindu-se de ele contra firii, doar pentru a le aduna si pastra, intemeindu-se pe una si aceeasi putere poftitoare a sufletului, iubirea de Dumnezeu si de bunurile spirituale, pe de o parte, si iubirea de bani si de avere, pe de alta, se exclud reciproc si sunt cu totul incompatibile, dupa cum spune Iisus insusi: "Nimeni nu poate sa slujeasca la doi domni, caci sau pe unul il va uri, si pe celalalt il va iubi, sau de unul se va lipi si pe celalalt il va dispretui; nu puteti sa slujiti lui Dumnezeu si lui mamona" (Mt 6, 24; Le 16, 13). Cu cat iubeste omul mai mult banii si se arata mai nesatios de bogatii, cu atat se departeaza de Dumnezeu, caci iubirea de bani "biruieste toate celelalte pofte, izgonind din suflet orice alta dorinta", cum spune Sfantul Ioan Gura de Aur. Sfantul Nichita Stimatul scrie cu privire la aceasta: "iubirea cea rea de arginti... face pe fiii oamenilor sa pretuiasca mai mult dragostea aurului decat dragostea lui Hristos si infatiseaza pe Facatorul-materiei mai mic decat materia si ii indupleca sa slujeasca mai mult materiei decat lui Dumnezeu". "De iubesti sa fii prietenul lui Hristos, sa urasti aurul si impatimirea lacoma de el, ca pe una ce intoarce cugetul spre el si-1 rapeste de la preadulcea iubire a lui Iisus".

De aceea, in viata celui zgarcit, ca si a celui lacom de bogatie, banii si ce lelalte forme de avutie iau locul lui Dumnezeu, devenind pentru el adevarati idoli. "Lacomia (de bani) este inchinare la idoli", "lacomul de avere este in chinator la idoli", spune Apostolul Pavel (Col. 3, 5; Efes. 5, 5). Sigur ca cel cazut prada acestor patimi nu-si da

seama ca se poarta ca un idolatru; si daca, din punct de vedere formal si privit din afara, el nu-si adora bogatiile asa cum fac cei care se inchina idolilor in cadrul unui cult dedicat lor, in fond, el se poarta la fel ca acestia, adica le acorda averilor o valoare sacra, li se de dica intru totul, le respecta si le venereaza si, chiar daca nu le aduce jertfe ca aceia, isi risipeste pentru ele intreaga energie, toate fortele si tot timpul; intr-un cuvant, le sacrifica sufletul sau.

Chiar daca avaritia si lacomia de averi nu ajung sa-l inlature cu totul pe Dumnezeu din suflet, ele vadesc totusi lipsa de credinta si de nadejde in El. Pe de o parte, prin purtarea sa omul arata ca "nadajduieste mai mult in arginti decat in Dumnezeu" si se straduieste sa dobandeasca avutie bazandu-se numai pe el insusi - in realitate, Dumnezeu fiind cel care are grija de toti cei care I se roaga cu credinta (cf. Mt 6, 31-34); pe de alta parte, omul pretinde ca astfel se ingrijeste sa-si asigure, oarecum stapanindu-l, viitorul - un viitor care, de fapt, nu-i apartine - si-si face planuri desarte, in loc sa se lase cu totul in voia lui Dumnezeu (Le 12, 16-21). El inceteaza de a-L mai vedea pe Dumnezeu ca singurul sau ajutor si sprijin si, deci, inceteaza de a-l mai cere ajutorul in rugaciune, socotind ca-si poate purta singur de grija si-si poate singur carmui existenta. Asa ajunge omul sa se desparta cu totul de Dumnezeu.

Caracterul patologic al acestor patimi se manifesta si prin modul de a se purta al omului inrobit de ele, cu sine insusi. El se arata lipsit de cea mai elementara iubire de sine, punand banii si averile mai presus de sufletul sau. Preocupat de pastrarea bunurilor sale si de dobandirea altora noi, el nu se mai ingrijeste de suflet si de mantuirea lui. El uita, spune Sfantul Ioan Casian, "de chipul si infatisarea lui Dumnezeu, pe care, slujindu-I Lui cu daruire, ar fi trebuit sa le pastreze nepatate in sine insusi"; "nu poate cineva cu adevarat sa-si iubeasca si sufletul, si averea". Ocupat cu sporirea bogatiei materiale, omul nu-si valorifica infinitele posibilitati spirituale si nu ajunge la implinirea fiintei lui, ramanand inchis de bunavoie in marginita lume cazuta. El crede ca adunand comori pe pamant (Mt 6, 19) se imbogateste si-si castiga siguranta traiului si libertatea. De fapt, se instraineaza de adevarata sa menire si isi tintuieste cu totul fiinta si viata de lume si trup, caci acolo unde este comoara omului, acolo este si inima sa (Mt 6, 21). El intoarce astfel spatele singurelor bogatii adevarate (Mt 6, 20), cele care vin de la Dumnezeu, se lipseste de comorile vietii vesnice, sortindu-se saraciei spirituale si pierzan-du-si viata, in loc sa o castige (Mt 16, 25). Crezand ca-si afla fericirea, de fapt se condamna la nefericire, caci placerea pe care incearca s-o pastreze cat mai mult este nestatornica si amara si trecatoare si, mai devreme sau mai tarziu, nu mai ramane nimic din ea (cf. Mt. 6, 19; Le 12, 16-20). Dar mai ales, luand locul bucuriilor duhovnicesti infinit mai inalte si singurele in stare sa-l multumeasca deplin pe om, ea il lipseste de fericirea vesnica. Este limpede astfel ca prin arghirofilie si pleonexie omul ajunge "propriul sau dusman", cum spune Sfantul Ioan Gura de Aur.

Aceste patimi, de asemenea, tulbura relatiile omului cu semenul sau. Dobandirea bogatiilor, spun Sfintii Parinti, se face intotdeauna pe seama aproapelui. Cel care strange bogatii "isi aduna bunuri care nu sunt ale sale", si cu cat are el mai multe, cu atat il lipseste mai mult pe semenul sau. De aceea, Sfantul Ioan Gura de Aur spune ca "cei bogati si cei zgarciti sunt un fel de hoti", iar Sfantul Vasile ii numeste jefuitori si rapitori. Caci, intr-adevar, toti oamenii sunt egali: au toti aceeasi fire, toti au fost facuti dupa chipul lui Dumnezeu, toti au fost mantuiti prin Hristos, Domnul nostru. Lumea cu bunurile ei a fost daruita de Creator tuturor oamenilor, ca toti sa se bucure de ele in egala masura. Iar daca unii oameni au mai mult decat au altii, aceasta este impotriva vointei lui Dumnezeu, ducand la o stare de lucruri nefireasca si anormala. La inceput n-a fost asa, aceasta stare a aparut ca urmare a pacatului stramosesc si se mentine si se dezvolta din pricina patimilor omenesti, si mai ales a zgarceniei si lacomiei. Toti oamenii se pot folosi si bucura de lucrurile din aceasta lume, si ele "nu

sunt proprietatea nimanui". "Foloseste-te de bogatie ca bun chivernisitor al ei, iar nu spre propria desfatare", spune Sfantul Vasile.

Toti Sfintii Parinti subliniaza faptul ca menirea bogatiei este sa fie impartita egal intre oameni. Cel zgarcit si cel lacom de bogatie insa nu fac asa, caci unul aduna banii, iar celalalt isi sporeste averile numai si numai pentru placerea si folosul lor. Amandoi "depasesc limitele legii", adica se ingrijesc mai mult de ei decat de aproapele, calcand porunca iubirii, care spune "sa iubesti pe aproapele tau ca pe tine insuti". "Este cu neputinta, spune Evagrie, ca iubirea sa stea (in om) laolalta cu avutiile". Zgarcitul si lacomul de avutie, nedorind altceva decat implinirea poftei lor, uita de aproapele si inceteaza sa-l mai vada ca seaman si frate. Ei il nesocotesc astfel pe cel de aceeasi fire, cum spune Sfantul Ambrozie. Il lipsesc pe aproapele lor de demnitatea pe care Dumnezeu i-a dat-o creandu-l si nu vad in el un tovaras al lor, cum spune Sfantul Ioan Gura de Aur.

Arghirofilia si pleonexia nimicesc iubirea si legatura cu aproapele si prin aceea ca ii fac pe cei inrobiti de ele sa nu mai vada in semenii lor decat piedici in calea imbogatirii sau simple mijloace de dobandire a averilor. De aceea Sfantul Ioan Gura de Aur spune ca "lacomia atrage ura tuturor", ne "face urati de toti, si de cei nedreptatiti de noi, si chiar de cei carora nu le-am facut nici o nedreptate". Nu numai ca cel lacom de avutie trezeste ura semenilor, dar este el insusi plin de ura fata de ceilalti. Iar patima sa il face nepasator fata de aproapele, sa simta sila de acesta, sa fie nemilos si crud. Ele nasc intotdeauna certuri si dusmanii. Bogatia cunoaste "numai neplaceri, spune Sfantul loan Gura de Aur: grijile, uneltirile, dusmania, ura, teama". Iar Sfantul loan Scararul arata ca "ea a pricinuit ura, furtisaguri, pizmuiri, despartiri, dusmanii, certuri, tinerea de minte a raului, nemilostivi-rile si uciderile". Aceasta patima este pricina de razboaie. In ceea ce priveste pleonexia, Sfantul Grigorie de Nyssa spune ca ea naste "fie mania fata de cei de un rang cu noi, fie dispretuirea celor aflati sub noi, fie pizma fata de cel care ne intrece (in bogatie); iar pizma se insoteste cu fatarnicia, aceasta cu amaraciunea, ajungand in urma la ura fata de toti oamenii. Arghirofilia si pleonexia fac din om neom, preschimbandu-l intr-o adevarata fiara.

Cei inrobiti cu totul de ea "ajung sa-si schimbe firea, pierzandu-si chipul de om si devenind adevarati monstri", spune Sfantul Grigorie de Nyssa. De aceea Sfintii Parinti spun ca arghirofilia si pleonexia sunt cu adevarat boli ale sufletului.

Ei insista asupra faptului ca fiecare dintre ele, dintru inceput cu totul rea, ajunge inspaimantatoare cand sporeste si se inradacineaza in om, nemaiputand fi vindecata. "Daca n-o taiem de la inceput, patima aceasta ne va aduce boala de nevindecat", spune Sfantul Ioan Gura de Aur. Tot asa, si Sfantul Ioan Casian: "Daca, neluata in seama la inceput, a si patruns in inima", ea "devine mai primejdioasa decat toate si mai greu de alungat". Sfantul Nil Sorski arata si el ca "daca aceasta boala prinde radacini in suflet, ajunge mai rea ca toate".

De asemenea, Sfintii Parinti nu se sfiesc sa spuna ca aceste patimi sunt adevarate forme de nebunie. Patogenia arghirofiliei si a pleonexiei este data de faptul ca ele sunt patimi de nesaturat. Sfintii Parinti arata ca ele sporesc necontenit si ca nu cunosc satul, nefiind niciodata potolite. Dorinta care sta la baza lor este nezagazuita si, pe masura ce este satisfacuta, sporeste tot mai mult. Pentru Sfantul Ioan Gura de Aur, arghirofilia si pleonexia sunt un soi de bulimie a sufletului: "Nu este, scrie el, boala mai cruda decat foamea nestapanita a pantecelui; oricat ar manca omul, nimic nu o satura. Mutati acum aceasta boala trupeasca la suflet. Poate fi, oare, ceva mai cumplit decat aceasta ? O asemenea foame nepotolita a sufletului este zgarcenia; cu

cat se imbuiba mai mult, cu atat ii creste pofta. Si pofteste totdeauna mai mult decat ceea ce are". Nesatul ii atinge si pe cei bogati, si pe cei saraci. Supusi acestei patimi, cei saraci ii pizmuiesc pe cei bogati, iar cei bogati, pe cei care au mai mult decat ei, caci, asa cum spune Sfantul Ambrozie, exista cate unul care, "avand de toate din belsug se socoteste sarac".

Acest nesat vadeste caracterul tiranic al arghirofiliei si al pleonexiei care-l fac pe om rob al bunurilor pe care le poseda, il tin legat de bogatiile pe care le are sau la care ravneste, il mana sa caute fara incetare alte si alte noi avutii; in slujba acestor lucruri si acestor teluri ajunge sa-si puna omul toate facultatile sale sufletesti, patimile acestea dandu-l in stapanirea diavolului mai mult decat oricare alta. Arghirofilia si pleonexia il lipsesc pe om de libertate, literalmente alienandu-l.

Pofta nesatioasa de a avea cat mai mult si de a pastra cele avute naste in suflet, din motivele insirate mai sus, o framantare continua, tulburare si neoranduiala neincetate. Sufletul celui iubitor de avutie, spune Sfantul Ioan Gura de Aur, nu are "nicicand liniste, nicicand siguranta (...); nici ziua, nici noaptea nu le aduce vreo usurare (...), fiind totdeauna hartuiti din toate partile".

Arghirofilia si pleonexia zamislesc de la inceput in suflet o stare de teama, de neliniste. Gasim la Sfantul Grigorie cel Mare descrisa starea de suflet a zgarcitului si a celui lacom de avere: "Dupa ce si-a strans prin zgarcenie avutie mare, isi simte sufletul apasat, si chiar multimea ei il umple de neliniste, caci acum singura lui grija este cum sa pastreze toata aceasta bogatie. Mai intai sufera si se framanta din pricina poftei lui nemasurate, care-l face sa se intrebe cum va putea dobandi ceea ce pofteste. (...) Apoi, odata implinite dorintele, se iveste o alta suferinta: il chinuie grija de a pastra tot ceea ce a dobandit cu atata chin. Si coplesit de tot felul de dureri, el este pedepsit chiar aici, pe pamant, pentru lacomia sa nemasurata si pentru dorinta de a pastra pentru sine tot ce are". Sfantul Ioan Gura de Aur ii descrie in acelasi fel pe cei supusi acestei patimi: "Cel lacom nu are nici o clipa de liniste si sufletul lui nu cunoaste odihna. Masurand pe cele ce are cu dorinta de a avea pe cele pe care nu le are inca, le socoate pe cele dintai ca pe o nimica fata de cele pe care vrea sa le aiba. Tremura de teama de a nu le pierde pe cele stranse, dar alearga sa adune altele, adica isi sporeste nebuneste teama".66 Nelinistea celui lacom tine si de dorinta sa constanta de a cumpara si vinde la cel mai bun pret, de sentimentul ca n-a facut cea mai buna afacere, de teama de a nu-si fi pretuit cum se cuvine averea... Ea se salasluieste in special in sufletul celui care a suferit candva pierderea bunurilor de care era atat de patimas legat.

Un alt efect fundamental al acestei patimi este tristetea, starea depresiva a sufletului. Aceasta stare vine cel mai adesea din dorinta neimplinita de a poseda cat mai mult, din sentimentul corelativ de a nu avea destul sau din gandul ca risca sa piarda ceea ce are, ca si din pierderea efectiva a bunurilor. Pentru ca lacomia nu cunoaste, asa cum am vazut, satul si indestularea, tristetea care o insoteste este continua, si tot asa este cea pe care o simte zgarcitul, care se teme sa nu fie jefuit, existand intotdeauna riscul de a pierde tot ce are. De aceea, Sfantul Ioan Scararul spune ca "nu vor lipsi valurile din mare, nici mania si intristarea din iubitorul de arginti".

Astfel, in general, contrar celor crezute indeobste, bogatul este departe de a dobandi din avutiile sale o desfatare deplina. "Afla, oare, cineva placerea si pacea sufletului in bogatie ?", se intreaba Sfantul Ioan Gura de Aur. "Eu unul, raspunde el, nu vad decat pricini de intristare si nefericire (...) si suparare neincetata". Iubitorul de arginti, spune el in alta parte, "este in fiecare zi coplesit de neliniste si striga ca-i este viata

plina de necazuri". El "nu se poate bucura de ceea ce iubeste". "Lacomii nu se pot bucura de cele ce au si pentru ca se tem sa se foloseasca in voie de ele, dar si pentru ca nu sunt niciodata indestulati si setea de avutie le tot sporeste. Poate fi ceva mai greu de indurat ca o asemenea stare?". "Alipirea de avutie a celui iubitor de arginti nu-i o dovada a multumirii, ci a bolii si a nebuniei de care ii este cuprinsa mintea".

Nelinistea si intristarea celui lacom de avutie se pot traduce printr-o patologie somatica, ca si printr-una psihica. Arghirofilia si pleonexia mai produc si alte tulburari, dintre care unele afecteaza in special modul in care omul percepe realitatea si raportarea lui la ea. Arghirofilia, ca si celelalte patimi, innegureaza sufletul si intuneca mintea. "Zgarcitul vietuieste in intuneric si noapte grea este intre el si lume", iar "vederea sufletului ii este stinsa", constata Sfantul Ioan Gura de Aur; si inca: "zgarcenia este molima cumplita: ea intuneca ochii si infunda urechile celui care sufera de ea". Prin urmare, zgarcitul are o viziune complet falsa despre lume. "Lacomia este ca noaptea: pe toate le intuneca si le face altfel decat sunt", mai spune Sfantul Ioan Gura de Aur; iar in alta parte arata ca arghirofilia il face pe om "sa aiureze".

Aceasta viziune deliranta asupra realitatii se manifesta in primul rand prin felul in care este privit aproapele, intr-adevar, acesta nu mai este vazut in adevarata sa realitate de persoana, creata dupa chipul lui Dumnezeu, ci numai prin prisma interesului propriu, micsorat la dimensiunea unui simplu mijloc de imbogatire, avand o valoare pur financiara; pe scurt, el devine un obiect intre altele. Dupa cum arata Sfantul Ioan Gura de Aur, omul dominat de lacomie nu este in stare sa mai acorde vreo atentie celor din jur si nu are nici un respect pentru ei. "Pentru cel lacom, oamenii nu sunt oameni", constata el.

Caracterul delirant al acestei perceptii se vadeste de asemenea in felul in care sunt privite insesi avutiile. Cel care se alipeste de bunurile materiale pe care le poseda le acorda acestora o importanta si o valoare care depaseste cu mult ceea ce sunt ele in realitate si, prin urmare, le da o atentie nemeritata. De pilda, spun adesea Sfintii Parinti, aurul sau pietrele pretioase, care sunt simple pietre si cu adevarat tarana, numai din pricina unei mari amagiri au ajuns sa fie intr-atat de admirate si ravnite. Si tot asa se intampla cu toate celelalte bogatii. Dimpotriva, asa cum arata Sfantul Simeon Noul Teolog, "acela care fie si-a pazit de la inceput, fie si-a rechemat si reprimit chipul si asemanarea lui Dumnezeu, acela si-a redobandit si vederea potrivit firii. Prin urmare, unul ca acesta... vede lucrurile asa cum sunt ele prin fire (...). Vede aurul si nu baga de seama stralucirea lui si intelege ca aceasta materie vine din pamant si nu este decat tarana sau piatra, neputand sa se schimbe spre nimic altceva. Vede argintul, margaritarele, toate pietrele pretioase, si simtirea sa nu este furata de coloritul lor, ci le vede pe toate ca pe niste pietre obisnuite si socoteste ca sunt deopotriva lut si tarana. Vede haine scumpe si, fara sa se minuneze de felurimea coloritului lor, intelege ca matasurile sunt scarna de vierme si-i este mila de cei ce se desfata de ele si le cauta ca pe niste lucruri pretioase".

Omul iubitor de bogatii isi vadeste starea de delir in care se afla si prin aceea ca ajunge sa le acorde acestora o valoare absoluta, privindu-le ca vesnice, in timp ce ele sunt, toate, pieritoare, stricacioase si stricatoare de suflet (cf. Mt 6, 19-20; Iac 5, 3). Lacomul si zgarcitul, lasandu-se inselati si orbiti de placerea care le vine din patima, ajung sa nu mai stie care sunt adevaratele bunuri si adevarata bogatie, absolute si vesnice. "Cu toate ca se vede limpede cat e de nesigura, ne agatam nebuneste de bogatia pamanteasca si ne lasam intr-atat inselati de aceste bucurii amagitoare, incat nu ne putem inchipui nimic mai mare si mai de pret decat aceste bunuri trecatoare", remarca Sfantul Grigorie de Nazianz. "Toate cele pe care le avem aici, pe

pamant, ne aminteste Sfantul Parinte, sunt nestatornice si, cum se intampla in jocul cu zaruri, trec iute dintr-o mana in alta si cu adevarat nimic nu este al nostru"." Si chemandu-l pe om sa se trezeasca si sa-si vina in fire, el scrie: "Fugi de aceste bunuri nefolositoare ! Vezi cat sunt ele de trecatoare ! Deosebeste si intelege care este adevarul si care amagirea, care are chip inselator si care este adevarat !". Iubitorii de avutie dau vesnicia pe clipa repede trecatoare, cele nemuritoare pe cele stricacioase si cele nevazute si minunate pe cele vazute, adevaratele bogatii ale imparatiei, comoara cea cereasca (Mt 6, 20; Le 12, 33-34), in schimbul bunurilor amagitoare si al inselatoarelor bogatii ale lumii acesteia. "Nu-mi vorbi mie de bogatia averilor, ci gandeste-te la paguba mare ce o sufera indragostitii de averi din pricina averilor lor ! Pierd cerul de dragul bogatiei lor; patesc la fel ca unul care, pierzand onorurile cele mari din palatele imparatesti, are numai o gramada de balegar si se fuduleste cu ea !", spune Sfantul Ioan Gura de Aur. Iar in alta parte remarca: "Cei care traiesc in intunericul nebuniei lor nu mai vad adevarata fire a lucrurilor; se tavalesc in scarna si balegar, si nu vad ca zac in murdarie si nu simt mirosul greu care vine din ea, fiind cu totul inrobiti de patima lor cea urata". Tot el spune ca iubitorul de avutie este victima unei amagiri, ca si cel aflat in intuneric, care nu poate deosebi o funie de un sarpe si prietenul de dusman. Este limpede ca Sfantul Parinte socoteste ca acesti oameni sunt cuprinsi de un adevarat delir.

Acelasi delir se regaseste in teama pe care ei o incearca la gandul ca pot pierde toate cate le au, ca si in marea intristare care o insoteste. Nici teama, nici tristetea nu sunt in mod obiectiv motivate, ci vin din falsele convingeri care isi au izvorul in sufletul lor innebunit de patima, asa cum arata Sfantul loan Gura de Aur: "Multi oameni nu judeca asa cum se cuvine lucrurile pamantesti, si de aceea cad in deznadejde. Ca si nebunii, se tem de cele care nu sunt cu adevarat de temut, le e frica de lucruri care adesea nici nu exista si fug din fata unor umbre. Caci tot nebunie se cheama si a te teme de pierderea banilor. Caci temerea aceasta nu vine din fire, ci dintr-o rea vointa. Daca ea ar fi cu adevarat prilej de suparare, toti cei care au suferit pierderi ar trebui sa fie cu totii niste nenorociti, dar nu este asa. Iar daca o aceeasi intamplare nefericita nu naste in toti oamenii aceeasi mare suparare, urmeaza ca nu in firea lucrurilor sta pricina intristarii, ci in reaua noastra cugetare".

Starea deliranta se regaseste de asemenea in alta trasatura patologica a arghirofiliei: caracterul obsesiv si aproape halucinant pe care il capata banii si bogatiile materiale in sufletul pe care ea il stapaneste. Mintea unor asemenea oameni este bantuita in permanenta de gandul la avutii pe care le au sau pe care vor sa le dobandeasca. Un asemenea mod de gandire deformeaza cu totul realitatea inconjuratoare. "Peste tot in jurul tau, tu nu vezi altceva decat aur, ii spune Sfantul Vasile cel Mare celui lacom de avere. Peste tot, pe el ti-l inchipuiesti. Aurul iti bantuie gandurile ziua, si visele noaptea. Asa cum nebunii nu vad lumea asa cum este, ci cum le-o arata mintea lor tulburata, sufletul tau, robit cu totul de cugetarea la bani, vede peste tot aur si argint". Sfantul loan Gura de Aur, in mod analog, arata ca omul atins de arghirofilie si de pleonexie ajunge sa ravneasca lucruri care nu exista, mutandu-se cu mintea intr-o lume bantuita de fantasme.

Caracterul patologic al acestor patimi se vadeste si in multele patimi/boli pe care le nasc in sufletul omului. Urmand celor spuse de Sfantul Apostol Pavel (l Tim. 6, 10), Sfintii Parinti spun ca iubirea de avutii este radacina si maica tuturor relelor. Astfel, Sfantul Nichita Stithatul se intreaba: "Daca aceasta boala e un rau asa de mare, incat primeste ca al doilea nume pe cel de slujire la idoli, nu intrece orice rautate sufletul care boleste de bunavoie de aceasta ?".

Arghirofilia si pleonexia, asa cum am aratat, sting iubirea, zamislind astfel toate patimile care se impotrivesc acesteia: nesimtirea, dezgustul, ura, dusmania, tinerea de minte a raului, certurile, uciderile si toate celelalte de acelasi fel. Am vazut ca ea naste in suflet teama si intristare. Trebuie sa aratam ca mai naste mania si felurite forme de violenta, dar si lenea, mandria, slava desarta, si cele care vin impreuna cu acestea doua din urma: indrazneala, inaltarea de sine, dispretuirea aproapelui, nesupunerea, obraznicia, aroganta.

In incheiere, sa aratam ce anume favorizeaza dezvoltarea arghirofiliei si a pleonexiei. Sfantul Maxim invata ca "trei sunt pricinile dragostei de bani: iubirea de placere, slava desarta si necredinta. Cea mai rea dintre acestea este necredinta". Iar Sfantul Ioan Gura de Aur spune: "A voi sa ai mai multe bunuri pamantesti decat altul este semn de racire a iubirii; lacomia n-are alta pricina decat mandria, ura si dispretuirea semenilor".

Capitolul urmator

*Tristetea*

**Tristetea**

In Rai, omul nu cunostea tristetea. Aceasta a aparut in urma pacatului adamic si este legata de starea de cadere in care se afla omul. Ea nu tine deci de natura primordiala si fundamentala a omului. Totusi, cu toate ca este o urmare a greselii lui Adam, tristetea nu este ipsofacto o patima rea si nu este nici straina de firea omului.

Exista, intr-adevar, doua forme de tristete. Cea dintai intra in randul celor numite de Sfintii Parinti "afecte firesti si neprihanite", adica stari care au aparut in firea omeneasca in urma pacatului originar, dar care, cu toate ca sunt marturii ale caderii sale din starea de desavarsire initiala, nu sunt rele. Tristetea, care face parte dintre aceste afecte naturale, nu numai ca este "neprihanita", dar poate sluji drept temei al unei virtuti:,intristarea cea dupa Dumnezeu" (2 Cor. 7, 10), care-l face pe om sa se mahneasca pentru starea decazuta in care se afla, sa-si planga pacatele, sa se intristeze de pierderea curatiei sale de la inceput, sa sufere din pricina departarii de Dumnezeu, si care este o stare de pocainta, de doliu duhovnicesc ( strapungere a inimii) care ajunge la desavarsire in darul lacrimilor. Aceasta virtute ii este absolut necesara omului cazut pentru a regasi calea spre imparatie si a redobandi in Hristos starea paradisiaca. Astfel, Sfantul Maxim scrie: "in cei ce se straduiesc, si afectele devin bune, si anume cand (...) le folosesc spre castigarea bunurilor ceresti. De pilda (...) intristarea (o pot preface) in pocainta care aduce indreptarea de pe urma pacatului din timpul de aici.

Cea de-a doua forma de tristete, care face obiectul studiului de fata, este, dimpotriva, o patima, o boala a sufletului, produsa prin reaua intrebuintare a tristetii pomenite mai sus. In loc de a se folosi de intristare pentru a-si plange pacatele si a se mahni pentru instrainarea sa de Dumnezeu si pentru pierderea bunurilor duhovnicesti, omul o foloseste pentru a deplange pierderea bunurilor materiale; el se intristeaza pentru ca n-a putut sa-si implineasca vreo dorinta sau sa guste vreo placere, sau pentru ca a suferit ceva neplacut de la oameni. El da tristetii o folosinta contrara firii, anormala. Asa spune Sfantul Ioan Gura de Aur, aratand ca: "Nu nenorocirea, ci pacatul pe care-l

facem trebuie sa ne intristeze. Dar omul a schimbat randuiala si nu face ceea ce trebuie la timpul cuvenit: face multime de pacate si nu se indurereaza din pricina lor, dar de indata ce i se intampla ceva cat de cat neplacut, cade in deznadejde". Astfel, tristetea devine "o patima tot atat de grea si suparatoare ca mania si cautarea placerii, si aduce aceleasi roade rele daca nu stim sa ne folosim de ea potrivit ratiunii si in chip prevazator".

In aceasta patima omul vadeste un indoit comportament patologic: pe de o parte el nu se intristeaza - asa cum ar trebui sa faca neincetat - pentru starea de decadere, de pacat si de boala in care se afla, care este cu adevarat o stare vrednica de plans; iar, pe de alta parte, se intristeaza din pricina unor lucruri pentru care nu merita sa te mahnesti. Putinta omului de a se intrista nu numai ca nu este folosita asa cum a voit Dumnezeu atunci cand i-a daruit-o, pentru a se indeparta de pacat, ci, dimpotriva, ajunge sa fie folosita anapoda - in chip lipsit de ratiune, daca ne gandim la menirea ei fireasca -, ca sa-si manifeste alipirea de aceasta lume, intrand astfel, in mod paradoxal, in slujba pacatului.

In afara de ceea ce arata cuvantul in sine, tristetea apare ca o stare de suflet caracterizata prin lipsa de indrazneala, slabiciune, greutate si durere psihica, deznadejde, stramtorare, apasare a inimii, disperare dureroasa, insotita cel mai adesea de neliniste si chiar de spaima.

Aceasta stare poate avea multe cauze, dar este intotdeauna o reactie patologica a facultatii irascibile sau a celei poftitoare a sufletului, sau a amandurora impreuna, fiind, deci, in mod esential legata de concupiscenta si de manie. "Uneori tristetea, scrie Evagrie, apare din cauza neimplinirii dorintelor, alteori ea urmeaza maniei". Dar ea poate aparea in suflet si prin lucrarea directa a diavolilor sau chiar fara vreun motiv vadit, in continuare, vom examina in detaliu aceste diferite etiologii ale tristetii.

1) Cel mai adesea tristetea este provocata de lipsa implinirii uneia sau mai multor dorinte. "Tristetea apare din lipsa unei placeri trupesti", arata Evagrie. Sfantul Ioan Casian spune si el ca tristetea vine atunci cand "cineva a vazut spulberata speranta ce-si faurise in minte"; si ca un soi de tristete "ia nastere cand ni s-a zadarnicit o dorinta". Si pentru ca "dorinta e inceputul oricarei patimi", fiecare patima poate intotdeauna naste tristete; cel care are "inclinare patimasa pentru vreun lucru pamantesc" este adesea supus tristetii, spune tot Evagrie. Placerea fiind legata de dorinta, putem spune si ca "tristetea este lipsa unei placeri, fie prezente, fie viitoare". Sfantul Maxim Marturisitorul si Sfantul Talasie definesc tristetea in acelasi fel. Am vazut deja ca Sfantul Maxim subliniaza faptul ca placerea simturilor este in mod inevitabil urmata de durere, care cel mai adesea este de natura psihica, iar nu fizica, luand forma tristetii. De aceea el spune ca tristetea este "sfarsitul placerii trupesti".

Fiind efectul neimplinirii dorintei carnale (in sensul larg al acestui termen) si al placerii care este legata de ea, tristetea vadeste ca cel atins de ea este alipit de bunurile acestei lumi. De aceea, Evagrie subliniaza faptul ca ea este legata de toate patimile, pentru ca toate patimile implica pofta, si spune ca "nu se poate respinge un astfel de vrajmas daca avem vreo inclinare patimasa pentru vreun lucru pamantesc". Avva Dorotei spune si el, in acelasi sens: "Cel care nu dispretuieste toate cele pamantesti (...) nu poate scapa de tristete". Iar Sfantul Ioan Scararul arata ca "cel care a urat lumea a scapat de intristare; iar cel ce e impatimit de ceva dintre cele vazute inca n-a scapat de intristare. Caci cum nu se va intrista de lipsa a ceea ce iubeste ?". Tot el spune inca: "Daca cineva socoteste ca nu simte nici o impatimire fata de vreun lucru,

dar inima lui e intristata pentru lipsa lui, unul ca acesta se insala cu desavarsire".

De aceea intalnim adesea tristetea nascuta din pierderea vreunui bun material sau din orice paguba de acelasi fel. Alipirea patimasa a omului de viata pamanteasca si de cele din ea care-i satisfac patimile, de asemenea, poate naste tristetea: fie din pricina gandului la toate cele ce-i pot pune viata si placerea in primejdie, fie chiar din pricina necazurilor de tot felul: boala, relele care i se pot intampla, moartea.

Tristetea poate fi trezita, de asemenea, de pizma fata de bunurile materiale sau morale ale altuia. Ea poate fi cauzata de lipsa onorurilor din partea lumii, fiind astfel legata de chenodoxie.

Sa notam si faptul ca nu totdeauna tristetea este provocata de neimplinirea unei anume dorinte, legate de un lucru anume; ea poate sa fie legata de o insatisfactie de ordin general, de un sentiment de frustrare privind intreaga existenta, vadind astfel faptul ca nu sunt implinite dorintele profunde si fundamentale ale persoanei, chiar daca ea nu stie limpede care sunt acestea.

2) O a doua cauza a tristetii este mania. Astfel, Evagrie spune: "tristetea urmeaza maniei"; intr-adevar, explica el, "mania este o dorinta de razbunare care, neimplinita, naste tristetea". La fel scrie Sfantul Maxim: "intristarea (supararea) este impletita cu amintirea raului. Prin urmare, cand mintea va oglindi fata fratelui cu suparare, vadit este ca-si aminteste raul de la el". Sfantul Ioan Casian, nedand alte precizari, spune si el ca "tristetea este uneori urmarea unei manii anterioare"; si mai spune ca exista un soi de tristete care "ia nastere cand inceteaza mania".

In afara de tinerea de minte a raului, de supararea pe aproapele si dorinta de a se razbuna pe el, tristetea este legata si de alte sentimente. Uneori omul se intristeaza pentru ca mania sa a fost necuvenit de mare in raport cu ceea ce a generat-o sau, dimpotriva, pentru ca n-a izbucnit pe masura supararii sau pentru ca n-a trezit, in cel asupra caruia s-a pornit, reactia pe care o astepta. Tristetea poate fi generata si de o jignire sau de ceea ce omul crede ca a fost o jignire: "fiind nedreptatiti sau socotind ca am fi nedreptatiti, ne mahnim".

In aproape toate aceste situatii, aceasta patima vadeste iubire de sine si este, deci, legata de slava desarta si de mandrie, cum este legata de ele si mania din care se naste ea uneori. Tristetea vadeste reactia unui ego frustrat in dorinta afirmarii de sine - situatie in care aceasta a doua cauza a tristetii apare ca inrudita cu cea dintai -, care crede ca nu este apreciat la justa sa valoare. Tinerea de minte a raului suferit, de care se leaga cel mai adesea tristetea, este de altfel un resentiment al mandriei ranite, iar mania care naste tristetea exprima adesea vointa de reafirmare a eului, de redobandire a sigurantei de sine si de inaltare in ochii proprii si in ochii celuilalt, in acest caz, tristetea este expresia sentimentului de esec sau de neputinta, care-l cuprinde pe om in incercarea nereusita de a-si recastiga onoarea pierduta.

3) Uneori tristetea apare ca nemotivata. "Cateodata insa, chiar fara sa existe vreun motiv care sa ne pricinuiasca aceasta cadere (...), suntem apasati de o neasteptata tristete", arata Sfantul Ioan Casian. Tot el, putin mai sus, spune ca exista o tristete, care se manifesta ca o "dureroasa disperare... fara noima". In acest soi de tristete, deosebirea dintre ea si akedie, pe care o vom examina in capitolul urmator, este greu de stabilit.

4) Trebuie stiut ca demonii au un rol important in nasterea, dezvoltarea si mentinerea oricarei forme de tristete, dar mai ales a acesteia din urma. Daca spunem despre ea ca este nemotivata, facem aceasta pentru ca nu este direct legata de o actiune anume a persoanei atinse de ea, pentru ca nu este, precum celelalte, efectul neimplinirii unei dorinte sau efect al maniei, dar nu pentru ca n-ar avea la modul absolut nici o cauza. Sfintii Parinti spun ca cel mai adesea ea apare in sufletul omului prin lucrarea demonilor. Astfel, Sfantul loan Casian arata ca "uneori insa, chiar fara sa existe vreun motiv care sa ne pricinuiasca aceasta cadere, din imboldirea vicleanului vrajmas suntem apasati de o neasteptata tristete". Sfantul Ioan Gura de Aur, vorbind despre starea sufleteasca a prietenului sau, Stagirie, coplesit de o puternica tristete, subliniaza in repetate randuri rolul influentei demonice. El scrie asa: "Diavolul este cel care iti invaluieste mintea cu aceasta neagra tristete, intunecand-o, si tot el se lupta sa ia de la tine orice gand bun care te-ar putea linisti si intari. Si aflandu-ti sufletul lipsit de acestea, il loveste, umplandu-l de rani".

De altfel, unul dintre efectele imediate ale lucrarii diavolesti este tocmai aparitia in suflet a unei stari de intristare. "Gandurile de la draci sunt tulburate si pline de intristare", spune Sfantul Varsanufie. Si putem afirma si contrariul: orice stare de tristete rea a sufletului este intotdeauna semn al lucrarii diavolesti. "Caci am auzit ca cele ce se fac cu tulburare si intristare... sunt ale dracilor", spune marele Batran.

Cu toate ca adesea evenimentele exterioare suscita si motiveaza tristetea, trebuie sa subliniem ca, in realitate, nu ele sunt adevarata ei pricina, ci doar simple prilejuri de manifestare. Izvorul ei se afla in sufletul omului, mai precis in atitudinea lui fata de cele ce ii vin din afara, ca si fata de sine insusi Omul este deci cel raspunzator de tristetea de care se lasa cuprins, iar imprejurarile si relele insesi care i se intampla nu-i pot servi drept scuza intemeiata. "Bucuriile ca si intristarile - scrie Sfantul Ioan Gura de Aur - nu tin atat de firea lucrurilor, cat vin din propriile noastre stari sufletesti. Daca acestea sunt puse in chip intelept in buna randuiala, inima noastra va fi intotdeauna multumita. Adesea, bolile trupului au drept cauza mai curand vreo tulburare launtrica decat starea rea a vremii sau alta inraurire din afara. Tot astfel se intampla si cu bolile sufletului. Iar daca bolile trupesti tin de firea noastra, acestea din urma nu atarna decat de vointa noastra (si ne putem feri de ele)".

Chiar si atunci cand diavolii sunt cei care trezesc sau mentin starile de tristete, ei nu pot sa faca aceasta decat daca afla in suflet teren prielnic si numai folosindu-se de participarea - mai mult sau mai putin constienta - a vointei omului. De aceea Sfantul loan Gura de Aur ii spune prietenului sau, Stagirie: "Nu demonul este pricinuitorul tristetii neguroase care te-a cuprins, ci chiar tristetea ta il ajuta sa-ti strecoare in suflet aceste cugete rele". Adesea, tristetea se afla in suflet inainte de a interveni direct diavolul, el nefa-cand altceva decat sa se foloseasca de aceasta stare ca sa sporeasca patima.

Patima tristetii poate lua forma extrema a deznadejdii, care este una dintre manifestarile ei cele mai grave. "O prea mare intristare este foarte primejdioasa, spune Sfantul loan Gura de Aur, caci ea poate aduce chiar moartea omului; de aceea Apostolul Pavel ii indeamna pe Corinteni sa-l ierte pe cel ce a gresit, "ca sa nu fie coplesit de prea multa intristare" (2 Cor. 2, 7)".

Diavolul joaca un rol deosebit de important in caderea omului in deznadejde, si prin ea poate provoca in suflet adevarate catastrofe. "Demonul, spune Sfantul loan Gura de Aur, nu are alta arma mai de temut impotriva noastra ca deznadejdea; de aceea, el se bucura mai putin cand pacatuim, decat atunci cand ne deznadajduim din pricina

pacatelor". Intr-adevar, ajuns intr-o asemenea stare, omul isi pierde cu totul nadejdea in Dumnezeu, si prin aceasta taie legatura cu El. El lasa astfel camp liber lucrarii diavolului, pre-dandu-se puterii lui si sortindu-se mortii spirituale. Caci "intristarea lumii aduce moarte", scrie Sfantul Apostol Pavel (2 Cor. 7, IO).62 Sub efectul deznadejdii - uneori chiar al unei simple intristari - omul ajunge sa se dedea patimilor celor mai distrugatoare, crezand ca ele sunt un leac pentru starea lui cea rea, fie si numai pentru faptul ca il fac pentru o clipa sa uite de starea in care se afla. De aceea Sfantul Apostol Pavel spune ca asemenea oameni "petrec in nesimtire si s-au dedat pe sine desfranam, savarsind cu nesat toate faptele necuratiei" (Efes. 4, 19). Sfantul Grigorie cel Mare, avand iti minte aceste cuvinte, spune ca din intristare "vine ratacirea mintii in cele neingaduite".

Pricina de moarte spirituala, deznadejdea il duce pe om si la moartea trupeasca, impingandu-l la sinucidere: nemaiasteptand nimic de la viata, el isi pune in gand sa se omoare si ajunge chiar s-o faca. Pentru a explica aceasta situatie, Sfantul Ioan Gura de Aur arata ca in acest caz poate fi vorba si de o lucrare diavoleasca, dar insista asupra responsabilitatii omului: "Aceste ganduri aducatoare de moarte, ii scrie el lui Stagirie, nu vin numai de la diavol, ci le aduce insasi intristarea ta. Da, deznadejdea ta mai mult decat duhul rau le aduce in suflet si poate ca ea este singura lor pricina. Se stie doar ca multi oameni, fara sa fie chinuiti de diavoli, din pricina unor puternice suferinte voiesc in chip nebunesc sa-si ia viata, numai ca sa scape de ele". "O mare intristare, chiar fara ajutorul diavolului, da nastere celor mai mari rele (...) Sub apasarea deznadajduitii, nenorocitii de ei isi pun latul de gat sau isi implanta un cutit in piept sau se arunca in apa sau in alt chip se dau mortii. Chiar si atunci - cand este vadita lucrarea duhului rau in ei, oamenii pe ei insisi trebuie sa se invinuiasca pentru pierzania lor, ca s-au lasat inrobiti si doborati de suparare".

Pentru toate aceste motive, tristetea este privita de Sfintii Parinti ca o boala a sufletului de o mare gravitate si cu efecte puternice. Cu atat mai mult este asa cand e vorba despre deznadejde. "Mare este stapanirea tristetii, spune Sfantul loan Gura de Aur; ea este o boala a sufletului care cere multa putere si curaj pentru a i te impotrivi si pentru a izgoni raul pe care-l aduce".

Sfintii Parinti prezinta adesea aceasta patima ca pe o forma de nebunie, net vizibila atunci cand este vorba despre deznadejde. Sfanta Sinclitichia, vorbind despre "tristetea care vine de la vrajmas", spune ca este "plina de nebunie". Iar Sfantul Ioan Casian constata ca "daca printr-un asalt intamplator, sau prin diferite ocazii neasteptate, tristetea a avut putinta sa puna stapanire pe sufletul nostru, atunci... zguduie din temelii si ne cufunda in grea deznadejde mintea"; "dupa ce a pierdut orice judecata sanatoasa, iar pacea inimii i s-a tulburat, il face pe om sa se comporte ca unul iesit din minti (...), il doboara si-l prabuseste intr-o disperare dureroasa".

Efectele patologice ale tristetii sunt devastatoare. Astfel in Cartea lui Isus Sirah sta scris ca "pe multi i-a omorat intristarea" (Sir. 30, 21). Sfantul loan Gura de Aur nu se fereste sa spuna ca "o mare tristete este mai vatamatoare pentru noi decat loviturile vrajmasului".

Nu numai ca "intristarea este o stavila in calea binelui", ea si aduce in suflet multime de rele. Sfantul Nil Sorski o numeste "radacina tuturor rautatilor". Pe langa faptul ca naste deznadejdea si relele ei urmari daca este lasata sa se dezvolte, inca de la primele ei manifestari patima tristetii produce atitudini patimase, facandu-l pe om morocanos, rau, ranchiunos, plin de amaraciune, pizmas, lipsit de rabdare. In felul

acesta, relatiile omului cu semenii sai sunt profund tulburate.

Sa mai notam faptul ca, asemenea tuturor celorlalte patimi, tristetea intuneca sufletul si orbeste mintea, tulburandu-i puterea de judecata. Unul dintre efectele ei specifice este ingreunarea sufletului. Omul, este prin ea cu totul lipsit de putere, devine delasator, las, paralizandu-i orice lucrare. Mai ales acest din urma efect este deosebit de grav, pentru ca-l lipseste pe om de dinamismul necesar in lucrarea celor duhovnicesti, il face sa piarda rodul eforturilor sale ascetice, "rapindu-i rugaciunea", mai ales atunci cand tristetea urmeaza faptuirii pacatului.

Capitolul urmator
*Akedia*

**Akedia**

Akedia se inrudeste cu tristetea atat de mult, incat traditia ascetica apuseana, al carei inspirator este Sfantul Grigore cel Mare, le pune laolalta, socotindu-le una si aceeasi patima. Traditia rasariteana insa face deosebire intre ele, privindu-le la doua patimi distincte.

Termenul a fost preluat in latina sub forma acedia, greu de tradus in limbile moderne in chip simplu si complet in acelasi timp. Cuvintele "lene" sau "plictis", prin care el este adesea redat, nu exprima decat o parte din realitatea complexa desemnata de aceasta notiune.

Akedia corespunde, desigur, unei anumite stari de lene si unui soi de plictis, dar alaturi de acestea ea mai cuprinde si lehamite, sila, urat, lancezeala, moleseala, descurajare,6toropeala, lipsa de grija, amorteala, somnolenta - akedia impingandu-l pe om la somn fara ca el sa fie cu adevarat obosit -, ingreunarea trupului, ca si a sufletului.

Exista in akedie un sentiment de insatisfactie vaga si generala, astfel incat pe omul aflat sub stapanirea acestei patimi nu-l mai intereseaza nimic, gaseste toate lucrurile lipsite de sens si fara rost si nu mai asteapta nimic de la viata. Akedia il face pe om nestatornic cu sufletul si cu trupul. Mintea, incapabila de a se fixa, trece de la un lucru la altul, indeosebi cand este singur, omul nu mai poate suferi sa stea in locul in care se afla, patima impingandu-l sa iasa si sa colinde prin alte locuri. Adesea ajunge hoinar, ratacind din loc in loc.

In general, ea fl impinge pe om sa caute cu orice pret intalnirea cu ceilalti. Aceste intalniri nu-i sunt, obiectiv vorbind, cu totul necesare, dar, tarat de patima, el le resimte ca atare, cautand pretexte "bune" pentru a le indreptati. Relatiile sale cu oamenii sunt cel mai adesea usuratice, intretinute prin vorbarie desarta, nascuta dintr-o curiozitate fara rost.

Se poate intampla ca akedia sa nasca in sufletul stapanit de ea un mare dezgust fata de locul unde sade; ii ofera motive ca sa fie nemultumit de el si-l face sa creada, in mod iluzoriu, ca in alta parte i-ar fi mai bine. "Il face sa tanjeasca dupa alte locuri, unde ar putea gasi mai usor cele de trebuinta". Akedia poate, de asemenea, sa-l faca pe om sa fuga de lucrurile pe care le are de implinit, mai ales de munca sa, de care il

face sa fie nemultumit, impingandu-l sa caute alte activitati, care, crede el, ar fi mai interesante si l-ar face fericit...

Toate aceste stari legate de akedie sunt insotite de neliniste, care, alaturi de sila de toate, constituie o caracteristica fundamentala a acestei patimi. Demonul akediei ataca mai ales pe. cei dedicati vietuirii duhovnicesti; el incearca sa-i intoarca din caile Duhului, sa le impiedice in orice chip lucrarea pe care o cere o asemenea viata si mai ales sa-i departeze de la pravila si de la staruinta in nevointa ascetica, sa le tulbure linistea si nemiscarea care o inlesnesc. Astfel, Sfantul Ioan Scararul o prezinta ca pe o "lancezeala a sufletului, o moleseala a mintii in nevointa, o scarba fata de fagaduinta calugareasca". Ea il face pe monah "lenes si neinstare de nici o munca inauntrul chiliei, nemailasandu-l sa stea in casa si sa se dedea cititului". Robita de aceasta patima, mintea lui "devine lenesa si neputincioasa la orice lucrare duhovniceasca"; monahul ajunge trandav in tot lucrul lui Dumnezeu, el nu mai doreste bunurile viitoare si ajunge chiar sa dispretuiasca bunurile duhovnicesti. Toti Sfintii Parinti vad in akedie principala piedica in calea rugaciunii. Sfantul loan Scararul arata ca akedia, "lancezeala sufleteasca", este "plictiseala in citirea psalmilor..., neputincioasa in rugaciune". "Dracul trandaviei obisnuieste sa razboiasca de cele mai multe ori mai ales pe cei ce au inaintat in rugaciune sau pe cei ce se sarguiesc in ea", spune Sfantul Simeon Noul Teolog. Ei arata ca mai ales la ceasul rugaciunii acesta aduce toropeala in suflet si in trup, impingandu-l pe monah la somn: "Cand nu se face cantarea de psalmi, trandavia sufletului nu se arata. Iar cand se sfarseste pravila, atunci se deschid ochii", spune Sfantul loan Scararul. Dar "cand soseste vremea rugaciunii, iarasi se ingreuneaza trupul. Stand la rugaciune, ii scufunda pe calugari iarasi in somn si le rapeste stihul din gura cu cascaturi necuvenite".

Este intru totul adevarat ca akedia ii loveste mai ales pe cei care se straduiesc sa se supuna unei asceze duhovnicesti statornice, care-si reduc la strictul necesar activitatile si iesirile in afara chiliei, care cauta singuratatea si linistea depline; iar cu cat isi randuieste omul mai mult viata si se insingureaza pentru a se dedica rugaciunii curate care-1 uneste cu Dumnezeu, cu atat mai mult este incercat de aceasta patima de care au a se teme mai ales sihastrii. Dar ea nu-i ocoleste nici pe cei care traiesc fara nici o randuiala si neavand nici o grija de sufletul lor. Pe acestia ii ataca sub alte forme; cum arata Sfantul Isaac Sirul, "cei care petrec in faptele trupesti sunt cu totul in afara (de aceste ispite); dar lor le vine trandavia care e vadita tuturor".

Aceasta akedie ia forma unui sentiment, adesea nedeslusit, de nemultumire, de plictiseala, de oboseala, de sila de sine si de viata, de cei din jur, de locul in care vietuiesc, de munca si de orice activitate. Ei sunt, de asemenea, cuprinsi de o neliniste fara motiv, de o anxietate generalizata, sau chiar de o stare de angoasa, temporara sau continua. De aici, cad intr-o stare de lancezeala, de toropeala fizica si psihica, de oboseala generala si constanta, nemotivata, de somnolenta sufleteasca si trupeasca. Adesea, pe langa toate acestea si parca pentru a le inrautati, akedia ii impinge sa faca mai multe lucruri deodata, sa umble fara rost dintr-un loc in altul, sa se intalneasca cu oameni care nu le sunt de nici un folos si, in general, sa faca tot ceea ce le pare lor ca i-ar putea scapa de neliniste si plictiseala, de singuratate si de nemultumirea pe care o poarta in suflet. Si crezand ei ca astfel vor fi multumiti si in sfarsit se vor regasi, de fapt se instraineaza tot mai mult de sine si de datoria lor duhovniceasca, de adevarata lor fire si de menirea lor, iar prin aceasta se lipsesc de orice bucurie cu adevarat deplina si netrecatoare.

La cei care duc viata ascetica, atacurile acestui demon si manifestarile acestei patimi se intetesc in jurul amiezii, "indeosebi in jurul orei sase, scrie Sfantul loan Casian, il

tulbura pe monah niste friguri, care revin la anumite intervale si, la orele obisnuite acceselor, produc sufletului bolnav fierbinteli violente, in sfarsit, unii batrani spun ca acesta este duhul cel de amiaza, pomenit in Psalmul 90", Printre acesti "batrani" se afla si Evagrie, care spune ca: "Demonul akediei, care se mai numeste si "demonul de amiaza"... se napusteste asupra calugarului pe la ceasul al patrulea43 si da tarcoale sufletului pana pe la al optulea ceas".

Ceea ce distinge in mod esential akedia de tristete este faptul ca ea nu are un motiv precis, sufletul fiind "tulburat fara de noima", cum spune Sfantul Ioan Casian. Dar daca ea nu are un motiv precis, aceasta nu inseamna ca ea nu are anume cauze. Etiologia demoniaca, cum o arata citatele de mai sus, este preponderenta. Lucrarea diavolilor presupune totusi un teren prielnic, pentru a se putea manifesta. Sfantul Talasie arata ca iubirea placerii si intristarea cea dupa lume duc cu usurinta la akedie. "Trandavia (akedia) vine din neglijenta sufletului, si e neglijent sufletul care boleste de iubirea placerii", spune el iarasi. Sfantul Macarie Egipteanul pune akedia pe seama lipsei de credinta. Iar Sfantul Isaac Sirul arata ca la monahi "trandavia vine din imprastierea cugetarii".

Descrierea tulburarilor aduse de akedie, pe care am prezentat-o putin mai inainte, ne ingaduie s-o privim ca pe o boala a sufletului, asa cum o si socotesc, de altfel, Sfintii Parinti. Multimea nenorocitelor ei urmari pentru viata sufletului nu fac decat sa intareasca aceasta convingere.

Una dintre ele, fundamentala, este intunecarea in intregime a sufletului: akedia intuneca mintea si o orbeste, aruncand sufletul in bezna. Astfel, sufletul nu mai este in stare sa cunoasca intelesurile duhovnicesti. "Cu adevarat sufletul care a fost ranit de sageata acestei tulburari, istovindu-se, este indepartat de la orice contemplare a virtutilor si de la vazul sensurilor spirituale", spune Sfantul Ioan Casian. Dar urmarea cea mai grava este ca aceasta patima il departeaza pe om de la cunoasterea lui Dumnezeu, tinandu-l in trandavie si nestiinta

Sfintii Parinti arata iarasi ca akedia, care este o lancezeala a sufletului  si o moleseala a mintii, stinge flacara duhului, ducandu-l la negrija si lipsa de curaj. Daca se insoteste cu tristetea, o sporeste,  si atunci omul ajunge usor la deznadejde. Tot din ea ies gandurile de hula  si cugetarile nebunesti impotriva Facatorului. Alte urmari nenorocite sunt invartosarea inimii si manierea grabnica. Tot din ea, spune Sfantul Isaac Sirul, "vine duhul iesirii din minti, din care rasar zeci de mii de ispite".

Spre deosebire de celelalte patimi de capetenie, akedia nu naste o patima anume, caci ea le aduce in suflet pe aproape toate celelalte patimi. "Acest demon nu este urmat indeaproape de nici un altul", spune Evagrie,68 explicand in alta parte ca "gandul akediei nu este urmat de altul, intai pentru ca este un gand apasator, iar apoi pentru ca are in el mai toate gandurile (rele)". Tot asa spune si Sfantul Maxim Marturisitorul: "Moleseala (akedia)... starneste deodata aproape toate patimile". Iar Sfantul Varsanufie scrie ca ea "naste tot raul". De aceea, Sfantul Ioan Scararul socoteste ca akedia este "moartea atotcuprinzatoare a monahului". Iar Sfantul Simeon Noul Teolog spune despre ea ca este "moartea sufletului si a mintii", incheind astfel: "Daca Dumnezeu i-ar ingadui sa lucreze impotriva noastra dupa puterea ei, nici unul dintre nevoitori nu s-ar mantui vreodata".

In fata multimii acestor rele pe care le isca akedia, Sfintii Parintii spun ca ea este cea mai apasatoare si mai greu de indurat patima, cea mai grea dintre "cele opt intaistatatoare ale rautatii" si ca "nu este patima mai rea decat dansa". Sfantul Isaac Sirul spune ca ea este pentru suflet "gustarea gheenei".

Spre deosebire de celelalte patimi despre care am vorbit, akedia nu consta in reaua folosire a unei anume puteri a sufletului. Sfantul Maxim Marturisitorul arata ca ea le perverteste pe toate: "Toate patimile tin sau numai de iuti-mea sufletului, sau numai de partea lui poftitoare, sau de cea rationala... Dar akedia se face stapana peste toate puterile sufletului". Pe de alta parte, ea nu consta nici in folosirea lor in chip contrar firii, pentru ca nu are in natura omeneasca vreun bun temei. De aceea, Evagrie arata ca in cazul acestei patimi, firesc este sa nu o ai deloc. Intr-un anume fel, ea este, pe de o parte, amortire si vlaguire, iar pe de alta parte, zapacire si neoranduiala a tuturor puterilor sufletului care sunt de folos ui viata duhovniceasca. Sfantul Talasie arata limpede aceasta dualitate, atunci cand o defineste ca "neglijenta a sufletului". Akedia ar putea fi privita ca lipsa a "zelului" duhovnicesc cu care a fost haruit primul om si pe care il are si omul innoit in Hristos, tot ca dar al Sfantului Duh, pentru ca sa-si poata astfel implini cu ravna fierbinte lucrarea duhovniceasca.

Capitolul urmator
*Mania*

**Mania**

Patima maniei porneste din puterea irascibila a sufletului si cuprinde toate manifestarile patologice ale agresivitatii. Puterea irascibila, asa cum am vazut, i-a fost data omului la crearea sa si face parte din insasi firea lui. Potrivit Proniei dumnezeiesti, ea era menita sa-l ajute pe om sa lupte impotriva ispitelor si a Ispititorului si ca sa se fereasca de pacat si de rautate. Asa se defineau, la origine, finalitatea ei fireasca si folosirea ei normala. Dar, asa cum am aratat, prin pacat omul i-a schimbat rostul firesc si, in loc de a utiliza aceasta putere a sufletului pentru a se impotrivi Celui Rau, el a indreptat-o contra aproapelui sau, folosindu-se de ea contrar naturii. Aceasta face din manie, sub toate formele ei, o patima si o boala a sufletului. Toate aceste aspecte fiind deja pe larg dezbatute in prima parte a studiului nostru, nu vom reveni aici asupra lor.

Mania se vadeste a fi patima ori de cate ori ea se indreapta spre semenul nostru. O asemenea manie nimic n-o poate indreptati. Omului i se cuvine sa se manie numai pe Cel Rau, iar nu pe cei inselati de acesta, caci, asa cum spune Apostolul: "lupta noastra nu este impotriva trupului si a sangelui, ci impotriva incepatoriilor, impotriva stapaniilor, impotriva stapanitorilor intunericului acestui veac, impotriva duhurilor rautatii, care sunt in vazduhuri" (Efes. 6, 12). Pacatul trebuie urat, iar nu cel care pacatuieste. "Uraste boala, iar nu pe cel ce boleste", invata Maica Sinclitichia.

Mania despre care vorbeste traditia ascetica nu consta numai in manifestarile violente, exteriorizate, care sunt numite asa in mod obisnuit si care sunt, in general, trecatoare si-i afecteaza in mod special pe cei care au un temperament coleric. Sfintii Parinti privesc ca patima si pun sub acest nume toate formele de agresivitate ale omului, exteriorizate sau nu, fatise sau ascunse, grosolane sau subtile, si care, in general, sunt indreptate impotriva aproapelui. Astfel, pe langa ceea ce se numeste in chip obisnuit manie, si care constituie manifestarea ei exteriorizata, vizibila si

violenta, forma acuta a patimii, in care mania "izbucneste si se dezlantuie", Sfintii Parinti disting: resentimentul - care este o "manie mocnita", interiorizata si ascunsa, care are ca temei amintirea unei jigniri, a unei umiliri, a nedreptatilor suferite -, ranchiuna, ura si toate formele de ostilitate, de animozitate, de dusmanie sau, pe scurt, de rautate. Proasta dispozitie, acreala, formele mai mult sau mai putin dezvoltate de iritare si manifestarile de nerabdare sunt si ele expresii ale acestei patimi. Tot de aceasta patima sunt legate indignarea si batjocura, ironia si glumele cu referire la oameni. Putem adauga aici si sentimentele, chiar nedezvoltate, de rea-vointa, de la cele mai grosolane - care se traduc prin rautate si vointa vadita de a face rau - pana la cele mai subtile, care pot consta, pe de o parte, in bucuria de necazurile sau de nenorocirea care-l loveste pe semen, iar, pe de alta parte, in lipsa intristarii pentru relele care i se intampla sau chiar a nu te bucura de fericirea lui. In contrast cu aceste sentimente, adesea marunte, ascunse si greu de observat chiar de cel afectat de ele, formele extreme de violenta, ca rivalitatile de tot felul, bataile, loviturile, ranirile si chiar omuciderile sau razboaiele, deriva tot din patima maniei, in sensul larg dat acestui cuvant de traditia ascetica. Multimea starilor si reactiilor sufletesti legate de manie ne ajuta sa intelegem faptul ca ea il afecteaza pe om aproape in permanenta, ca si celelalte patimi, de altfel.

Sfintii Parinti observa ca in orice forma de manie omul incearca un soi de placere, care-1 face sa staruie in ea. Astfel, Sfantul Ioan Gura de Aur zice: "chiar de ar avea de suferit de pe urma purtarii sale, indura totul cu usurinta, numai si numai ca sa-si implineasca aceasta placere a sufletului. Ca placere este aprinderea maniei; o petrecere care munceste sufletul mai cumplit decat placerea trupeasca, ravasind toata sanatatea sufletului". Sfantul Ioan Scararul spune si el, atunci cand vorbeste despre tinerea de minte a raului si despre mania care o insoteste, ca este ca un "piron infipt in suflet, simtire neplacuta, iubita ca o dulceata a amaraciunii". Avem aici insa o legatura de ordin secundar cu placerea, care ne arata cum aceasta intretine mania (si mai ales cu dorinta de razbunare), dar nu cum o produce. Originea diverselor manifestari ale acestei patimi poate fi aflata in legatura initiala si mai profunda dintre ea si placere. Evagrie, reluand cuvintele unui monah imbunatatit, arata ca "partea patimasa se lupta tot timpul ca sa dobandeasca placeri". Sfantul Maxim Marturisitorul si Avva Dorotei vad si ei in iubirea de placere principala cauza a maniei. Mania se naste in om atunci cand vede ca nu poate ajunge la placerea ravnita, dar si atunci cand el se simte sau se teme sau chiar este lipsit de placerea de care se bucura si cand "iubirea trupeasca de sine este lovita de durere". Mania sa se porneste atunci impotriva celui care l-a lipsit de placere sau i se pare ca l-a lipsit de ea sau care constituie o amenintare la adresa ei sau i se pare ca i-o primejduieste. De aceea Evagrie defineste mania ca "o pornire impotriva celui care a gresit ori se crede ca ar fi gresit cu ceva".

Placerea simtuala este legata de dorinta simtuala. Dorirea celor materiale si alipirea de ele sunt, de asemenea, cauze fundamentale ale maniei. Aceasta ne face sa intelegem o alta afirmatie a monahului pomenit de Evagrie: "imi retez placerile ca sa inlatur toate prilejurile partii patimase", ca si ceea ce spune el in alta parte: "inarmandu-te impotriva maniei, nu vei suferi niciodata pofta". Sfantul Isaac Sirul scrie in acelasi sens: "Daca suntem atrasi uneori de cele supuse simturilor (prin care ia uneori si iutimea prilejul spre o pornire contrara firii) (...), prin aceasta prefacem blandetea firii in salbaticie". Sesizam aici ecoul cuvintelor Sfantului Iacov: "De unde vin razboaiele si de unde certurile dintre voi ? Nu, oare, de aici: din poftele voastre care se lupta in madularele voastre ?" (Iac. 4, 1).

Din pricina iubirii bunurilor materiale si a placerilor pe care le produc ele, si pentru ca le prefera pe acestea bunurilor si desfatarilor duhovnicesti, ajunge omul sa cada in patima maniei, cum arata limpede Sfantul Maxim Marturisitorul: "am ales mai mult

cele materiale in loc de porunca iubirii si, ingrijindu-ne de ele, ne razboim cu oamenii. Se cuvine deci sa punem iubirea de orice om mai presus decat cele vazute si decat insusi trupul". Tot el mai spune si ca "noi nu putem sa-i iubim pe cei ce ne urasc, fiindca suntem iubitori de materie si de placere si le punem pe acestea mai presus de porunca. Ba de multe ori ocolim din pricina acestora si pe cei ce ne iubesc".

Iubirea celor materiale si goana dupa placerea legata de ele se manifesta in mod diferit, asa cum am vazut, in diferitele patimi. Potrivit traditiei ascetice, exista trei mari categorii de patimi sau trei forme principale de iubire a lumii, care sunt pentru om pricini de manie, atunci cand ii este rapita placerea care-i vine de la ele, cand se simte amenintat s-o piarda sau cand este impiedicat s-o dobandeasca: lacomia pantecelui (patima gastrimarghiei); iubirea banilor si a bogatiei sau in general a bunurilor materiale (patima arghirofiliei si pleonexiei); iubirea de sine (cenodoxia si mandria).

Insa acestea sunt numai principalele pricini ale maniei, cele mai frecvente si mai raspandite, caci ea poate avea numeroase alte cauze, pe care nu oricine le poate sesiza cu usurinta, asa cum arata Sfantul Ioan Scararul, care, vorbind despre ele, se exprima ca un adevarat medic duhovnicesc: "Precum fierbinteala trupurilor este una, dar multe sunt pricinile infierbantarii, si nu una, la fel si fierberea si miscarea maniei, dar poate si a celorlalte patimi, au multe si felurite pricini si prilejuri. De aceea este cu neputinta a hotari despre ele mtr-un singur chip. imi dau mai degraba cu parerea despre sarguinta plina de grija cu care trebuie sa caute fiecare dintre cei ce bolesc de ele felul tamaduirii lor. Cea dintai tamaduire ar consta in a cunoaste cineva pricina patimii lui. Caci odata pricina aflata, noi, cei bolnavi, vom afla si leacul tamaduitor prin purtarea de grija a lui Dumnezeu si prin iscusinta doftorilor duhovnicesti".

In afara de patimile pomenite mai sus, trebuie sa mai numaram intre principalele cauze ale maniei si patima desfranarii, ca si prea multa odihna a trupului. Aceasta din urma poate fi pusa in legatura cu etiologia maniei daca o privim ca pe o lipsa de cumpatare: dand prea multa hrana trupului si odihnindu-l peste masura, ii furnizam un "capital" de energie care poate fi usor folosit la intarirea puterii agresive a sufletului, in acelasi timp produ-candu-se o slabire a trezviei duhovnicesti si a vointei, care o pot controla si stapani.

Dintre toate aceste surse ale maniei, in mod sigur slava desarta si mandria sunt cele fundamentale. Vorbind despre ura, Sfantul Marcu Ascetul spune: "Aceasta boala ii loveste pe cei care urmaresc intaietatea in ceea ce priveste onorurile"; iar cand vorbeste in general despre manie arata ca "patima aceasta se sprijina mai ales pe mandrie; prin ea se intareste si se face nebiruita". Atunci cand omul este ranit in amorul propriu, cand se simte jignit, umilit, desconsiderat (mai ales in raport cu parerea buna pe care o are despre sine si pe care se asteapta ca si ceilalti s-o impartaseasca), el este cuprins de feluritele forme de manie. Ceea ce pare a fi cauza externa si motivul ei intemeiat, nu este in realitate decat un revelator si un catalizator al acestei patimi care-si are originea in sufletul supus ei, in mandria ascunsa acolo. "Nu cuvintele unuia sau altuia provoaca in noi supararea, ci mandria noastra de a ne socoti mai buni decat cel care ne-a insultat, pretuirea exagerata pe care fiecare o avem despre noi", arata Sfantul Vasile cel Mare. O dovada a contraria este faptul ca cel smerit ramane pasnic si bland chiar atunci cand este lovit cu manie. Prin manie, prin tinerea de minte a raului si prin dorinta de razbunare, omul cauta sa-si refaca, inaintea celui care l-a jignit, ca si in propriii ochi, imaginea pe care si-a facut-o despre sine, la care tine si care socoteste ca i-a fost injosita.

Aceste ultime consideratii nu sunt in dezacord cu ceea ce am spus mai sus, cu privire la rolul pe care-l joaca placerea in producerea maniei; omul, cum vom vedea in continuare, afla in slava desarta si in mandrie o mare placere, care ajunge sa fie amenintata, micsorata si chiar distrusa cu totul de jignirile si umilintele de tot felul, venite din partea semenilor. Mania apare deci si in acest caz ca o reactie de revolta in fata pierderii unei placeri, dar mai adesea ca o reactie de aparare a placerii primejduite sau chiar pierdute.

La fel ca toate celelalte patimi, mania, sub toate formele, este privita de Sfintii Parinti ca o boala a sufletului. Mania "este o boala de care firea noastra se scarbeste tot atat de mult ca de lepra trupeasca", spune Sfantul Ioan Gura de Aur.

Pentru dereglarile pe care le produce, ea este, indeosebi, socotita o forma de nebunie. "Nu este nici o deosebire intre manie si nebunie", spune Sfantul Ioan Gura de Aur. "Maniosul este intru totul asemenea unui nebun", mai spune el. "Mania este o nebunie de scurta durata", scrie Sfantul Vasile cel Mare.

Desigur mania poate fi privita ca o forma de nebunie mai ales in manifestarile ei acute si violente, si mai ales arunci cand ia forma furiei nestapanite. Sfantul Ioan Scararul o priveste chiar ca pe o forma de epilepsie a sufletului. Sfantul Grigorie cel Mare, prezentandu-ne o descriere mai precisa a acestei patimi in formele ei paroxistice, arata astfel limpede ca ea poate fi asimilata unei forme de nebunie: , jmpunsa de boldul maniei, inima se zbate, trupul tremura, limba se balbaie, obrajii se aprind, ochii scapara; omul devine de nerecunoscut chiar pentru cei care-l cunosc. Unul ca acesta vorbeste fara sa stie ce spune. Cu ce se deosebeste un asemenea om de un nebun ? De aceea adeseori mania porneste pumnii spre lovituri cu o furie pe masura nebuniei sale. Mintea nu mai este in stare sa tina fraiele, caci a ajuns bataia de joc a unei puteri straine, si daca furia misca membrele omului facandu-l sa loveasca, aceasta se intampla pentru ca inlauntrul lui turbarea a inrobit sufletul, lipsindu-l de fireasca lui putere de stapanire". Sfintii Parinti arata adesea, in acelasi sens, ca cel care ajunge la asemenea forme violente de manie este asemenea unui posedat, si putem aminti aici legatura directa pe care ei o stabilesc intre anumite forme de nebunie si posesia demonica.

Putem spune ca mania se inrudeste si chiar se identifica cu unele forme de nebunie si de posesie demonica pentru faptul ca au in comun un mare numar de simptome cu totul asemanatoare. Sa examinam in detaliu aceasta patologie, care se vede limpede in formele cele mai violente ale maniei, dar care poate fi regasita in diferite grade si in celelalte forme ale ei. Pe plan somatic, mania, in manifestarile ei acute, provoaca o tulburare caracteristica, usor de observat din exterior. Mai ales la Sfantul Ioan Gura de Aur si la Sfantul Vasile cel Mare gasim o descriere tipica a acestei tulburari a trupului, analoga celei prezentate de Sfantul Grigorie cel Mare, citata mai sus. Inlauntrul trupului, mania se traduce prin tulburari de ordin fiziologic. Formele inabusite si cronice cunosc si ele asemenea dereglari. Toate acestea tulbura functionarea fireasca a trupului si-i zdruncina sanatatea. Sfantul Ioan Gura de Aur atrage atentia asupra acestui fapt, spunand ca "mania vatama trupul"; "cunosc multi oameni pe care i-a imbolnavit mania". Iar Sfantul Ioan Scararul arata urmarile pe care aceasta patima le poate avea in ceea ce priveste modul de a se hrani, ea conducand fie la anorexie, fie la bulimie.

Dar mai ales tulburarile pe care mania le naste in suflet ne indreptatesc sa o privim ca pe una dintre cele mai grave boli ale lui si ca pe o forma de nebunie. "Mania obisnuieste mai mult decat celelalte patimi sa tulbure si sa zapaceasca sufletul", spune Sfantul Diadoh al Foticeei,51 si, dupa el, Sfantul Ioan Scararul. Mania, scrie

Sfantul Grigorie cel Mare, "tulbura sufletul, il sfasie si-l sfarteca", "semanand in el zapaceala". "Patima nerationala a maniei pustieste, zapaceste si intuneca tot sufletul", spune Sfantul Marcu Ascetul. "Ea strica sufletul" si "tulbura cu totul starea lui fireasca", arata, de asemenea, Sfantul Ioan Gura de Aur, care mai spune despre ea ca sluteste sufletul, "strica sanatatea sufletului, mancandu-i, rupandu-i, rozandu-i toata puterea, facandu-l cu totul nefolositor".

Tulburarile pe care le naste in suflet mania sunt nenumarate. Mai intai, ea perturba atat de puternic activitatea rationala, incat pare ca omul isi pierde uzul ratiunii. "Mania alunga silnic ratiunea si scoate afara din legea firii cugetarea", scrie Sfantul Maxim Marturisitorul. "Cand aceasta patima a izgonit ratiunea si a pus stapanire pe suflet, (...) nu-i mai ingaduie (omului) sa fie om, ca nu mai are ajutorul ratiunii", arata Sfantul Vasile cel Mare.  Ratiunea fiindu-i "ca si cuprinsa de betie si intunecata", omul nu mai poate judeca corect lucrurile. Asa arata Sfantul Ioan Casian, scriind ca: "atata timp cat (mania) staruie in inimi, orbindu-ne mintea cu vatamatoarele ei intunecimi, nu vom putea ajunge nici sa judecam cu dreapta chibzuinta (...), dar sa mai incapa in noi lumina duhului si a adevarului! Caci zice Scriptura: "Tulburatu-s-a de manie ochiul meu" (Ps. 30, 10). Nici parte de adevarata intelepciune nu vom avea (...), nici nu vom fi in stare sa pastram carma dreptatii, ajutati de un ascutit discernamant al mintii (...) fiindca "cel iute la manie savarseste nebunii" (Pilde 14, 17)". "Nimic nu tulbura atat de mult curatia mintii si limpezimea judecatii ca mania fara socoteala, care izbucneste cu multa furie", constata, la randul sau, Sfantul Ioan Gura de Aur.

Omul ajunge sa vada lucrurile prin prisma maniei; ratiunea ii este cu totul supusa patimii. Cunoasterea realitatii este perturbata, chiar daca, privite din exterior, facultatile lui cognitive par a lucra in mod corect, iar capacitatea de a rationa este, formal vorbind, teafara. Omul cazut prada agresivitatii inceteaza de a mai sesiza realitatea asa cum este, ajungand s-o vada cu totul deformat; patima naste in el o cunoastere deliranta, legata de modul patimas in care o vede. "Cu adevarat, spune Sfantul Ioan Gura de Aur, un om cuprins de manie se aseamana cu un nebun. Uita-te ca omul cuprins de manie e ca si nebun; cand demonul maniei intra in el, il face sa-si iasa din minti si-l impinge sa faca lucruri potrivnice celor ce se cuvin a fi facute. Maniosii nu mai vad bine, nici nu fac ce trebuie, ci ca si cum li s-ar fi stricat simturile si si-ar fi pierdut mintile, asa fac totul (...) (ei sunt) striviti cu totul de manie". Tot el - comparand mania cu betia si spunand despre ea ca nu este altceva decat "o iesire a mintii din mersul ei firesc, o ratacire a ratiunii si pierdere a cunostintei" - se intreaba: "Spune-mi, oare prin ce se deosebesc cei aprinsi de manie si beti de furie de cei se imbata cu vin ? Oare nu la fel se poarta si unii si altii, oare nu dovedesc ei aceeasi neinfranare si nu in acelasi fel se dezlan-tuiesc impotriva semenilor, nemaistiind ce spun si nevazand limpede pe cei din fata lor ? Si dupa cum nebunii si cei care delireaza se arunca in prapastie fara sa stie ce fac, tot asa se poarta si cei cuprinsi de manie si biruiti de furie". Sfantul Vasile cel Mare arata, ca si Sfantul Ioan Gura de Aur, ca, sub efectul maniei, omul ajunge sa nu mai respecte ceea ce e fundamental valoros in el si in semeni, nu-si mai recunoaste aproapele si-si neglijeaza chiar binele personal. Delirul produs de manie are ca efect modificarea proportiilor: intamplarile nu mai sunt percepute si traite la adevaratele lor dimensiuni, ci unele sunt in mod exagerat ingrosate, iar altele cu totul sterse sau abia bagate in seama.

O alta trasatura patologica esentiala a maniei, care permite asimilarea ei unei forme de nebunie sau unei stari de posesie demonica este alienarea la care ajunge cel cazut prada acestei patimi: acesta nu se mai poate stapani, pare ca nu mai actioneaza condus de ratiune si din propria vointa, ci ca si cum ar fi impins sa gandeasca si sa actioneze sub presiunea unei forte din afara lui, pe care nu o poate controla cu nici un chip si care-i inrobeste sufletul si trupul. Omul devine literalmente o marioneta a patimii sale.

Aceasta alienare nu este legata numai de formele violente ale maniei; ea poate fi observata si in cazul tinerii de minte a raului sau a urii inabusite, cand toate facultatile omului sunt focalizate asupra obiectului impotriva caruia se manifesta aceste forme ale patimii, cand omul este ca si silit sa-si aminteasca in permanenta de jignirea care i s-a adus si sa se gandeasca tot timpul la mijloacele cele mai potrivite de a se razbuna. Chiar si in cazul in care mania nu este decat o simpla iritare, omul pare de asemenea manat in felul de a se comporta de o forta din afara lui si care-i scapa de sub control, ceea ce se si recunoaste uneori, atunci cand se spune despre un asemenea om ca "e prost dispus".

In sfarsit, un ultim simptom patologic esential in cazul maniei este agitatia psihomotorie de diferite grade care o caracterizeaza si care o apropie, si din acest punct de vedere, de manifestarile de nebunie si de starile de posesie demonica. Comportamentul omului manios devine dezordonat, lipsit de sens; omul se deda celor mai ciudate purtari, pe care in mod normal le-ar dezaproba. Cei maniosi sunt capabili de "porniri violente si nestapanite" si de "apucaturi rele" si nimeni n-ar putea "descrie chipul in care maniosii dau drumul maniei (...) tipa, se salbaticesc, se napustesc cu tot atata furie ca si animalele (...); tot ce vede ajunge o arma in mana furiei", arata Sfantul Vasile.

Mania, spun Sfintii Parinti, este pentru suflet un adevarat venin prin care diavolul il roade cu cruzime pe dinlauntru. Amintirea insultelor, ura si dorinta de razbunare mai ales sunt ca un venin care se raspandeste peste tot in suflet, otravind inima. Sfintii Parinti o mai numesc "viermele mintii" sau foc atotmistuitor.84 Pastrand in suflet mania, amintirea raului, ura, dorinta de razbunare, incetul cu incetul omul se distruge pe sine. "De pastrezi ura fata de dusman, ti se pare doar ca te razbuni pe el, dar te chinui pe tine insuti", constata Sf. Ioan Gura de Aur; "ti-ai pus inlauntru mania ca un calau care te biciuieste, sau ca un vultur care-ti sfasie maruntaiele".

Sub influenta acestor atitudini patimase, omul nu-si mai afla pacea, fiind aruncat intr-o stare de mahnire si neincetata neliniste. "Omul cuprins de furie nu cunoaste pacea; si tot asa cel care tine in suflet ura impotriva dusmanului sau", afirma Sfantul Ioan Gura de Aur. "Omul agitat de furie, spune tot el, se invredniceste de mii de suferinte; si fiind tot timpul tulburat de navala gandurilor, petrecand zi si noapte in tulburare si in nelinistea sufletului, el sufera aici, pe pamant, toate chinurile iadului".

In planul fundamental al relatiei omului cu Dumnezeu, patima maniei are efecte deosebit de nefaste, in primul rand, ea il instraineaza pe om de Dumnezeu. Nu numai ca ea se opune "maniei vrednice de cinste", luandu-i locul, dar se impotriveste, loveste si stinge o virtute deosebit de pretioasa, care tine in chip firesc de suflet, si anume blandetea, forma a iubirii, prin care mai ales omul se aseamana cu Dumnezeu. De aceea spune Sfantul Grigorie cel Mare ca "pacatul maniei, alungand blandetea din suflet, strica asemanarea acestuia cu chipul cel dumnezeiesc". Altfel spus, Sfantul Duh nu Se mai salasluieste in om, iar duhul cel rau, adus de purtarea patimasa a acestuia, vine sa-i ia locul. Lipsit de Duhul Sfant, care-i confera ordine si unitate, sufletul se afla fara randuiala si dezbinat: "De indata ce este lipsit de Duhul, spune Sfantul Grigorie cel Mare, sufletul ajunge la nebunie vadita si sufera imprastierea gandurilor si neoranduiala miscarilor din afara" Acelasi Sfant Parinte spune ca "atunci cand mania biruie blandetea sufletului, il tulbura si, ca spunem asa, il sfasie si il sfarteca, impingandu-l sa se razboiasca cu sine". Parasit de Duhul Sfant, care il lumina, sufletul cade dintr-o data in intuneric, mai intai de toate intunecandu-se ochiul inimii: atunci omul cade din adevarata cunoastere. "Dumnezeu lipseste de stralucirea cunoasterii Sale sufletul pe care mania 1-a intunecat cu neintelegerea", scrie Sfantul Grigorie cel Mare. Mintea nu mai este in stare de contemplarea

duhovniceasca."Pornirea de manie aprinzandu-se din orice motiv intuneca ochii mintii, caci, varandu-se in ei "barna" ucigatoare a unei boli mai grele, nu le ingaduie sa mai vada soarele dreptatii", scrie Sfantul Ioan Casian. Iar Evagrie spune: "Dupa cum celor care au vederea bolnava, privind la soare, li se impaienjenesc ochii de lacrimi si vad tot felul de naluciri in vazduh, tot asa mintea tulburata de manie nu poate sa ajunga la contemplarea duhovniceasca, ci un nor i se asaza peste cele pe care doreste sa le priveasca". In special omul nu mai poate sesiza prezenta lui Hristos in el.

In acest context, e de la sine inteles ca mania este o piedica in calea rugaciunii care, asa cum spune Evagrie, este "vlastarul blandetii si al lipsei de manie". "Impiedicand rugaciunea", mania duce la pierderea sanatatii sufletului, care este legata de ea, si-l impiedica pe om sa duca adevarata viata pentru care a fost creat.

Mania care sporeste si intareste agresivitatea rea, necuvenita, duce in acelasi timp la slabirea agresivitatii virtuoase a sufletului, data omului pentru a lupta impotriva pacatului. Puterea sufletului nu se mai exercita in razboiul duhovnicesc, fiind aproape paralizata. Sufletul devine neputincios si tot ce face spre indreptarea lui face cu multa truda.

Toate aceste consecinte patologice sunt catastrofale pentru om, pentru ca, in fond, mania duce la moartea sufleteasca. Ea alunga din suflet virtutile si mai intai de toate stinge iubirea. Incetand sa se indrepte, potrivit menirii sale firesti, spre omorarea gandurilor dracesti, ea "strica gandurile cele bune din noi". Lipsit de virtuti, sufletul cade prada multimii patimilor, mai ales tristetii, akediei,fricii  si mandriei.

Capitolul urmator
*Frica*

## Frica

Sfintii Parinti pun intre patimi frica si toate starile de suflet asemanatoare, care constituie forme sau intensitati ale ei, ca teama, groaza, spaima, panica, dar si anxietatea, angoasa, disperarea.

In general, frica este provocata de pericolul unei pierderi sau de o suferinta, de ideea sau sentimentul ca vom pierde sau am putea pierde lucrul pe care-l dorim sau pe cel de care ne-am legat.

Frica astfel definita poate fi la fel de bine o virtute, ca si o patima. "Daca frica este o patima, dupa cum vor unii, apoi nu orice frica este patima", spune Clement Alexandrinul. De aceea trebuie sa facem distinctia intre doua feluri de frica.

1) Cel dintai, pe care Dumnezeu l-a sadit in om la crearea lui si care, deci, tine de firea sa, are doua forme.

a) Prima sa forma este o forta care-l tine pe om lipit de fiinta sa insasi si care-l face sa se teama de a nu-si pierde sufletul si trupul. Prin aceasta frica in manifestarile ei cele mai elementare, omul se alipeste de viata, de existenta si se teme de tot ceea ce i-ar putea-o rapi sau distruge si are repulsie fata de non-existenta. Sfantul Maxim Marturisitorul subliniaza ca aceasta tendinta tine de insasi firea omului: "cele ce sunt facute din cele ce nu sunt au si puterea de persistenta in Cel ce este, iar nu in ceea ce nu este, iar propriu acestora dupa fire este pornirea spre cele ce le sustin si ferirea de cele ce le strica"; ea face parte dintre logoi pe care Dumnezeu "i-a sadit de la inceput (in firea omeneasca) prin creatie". "Frica dupa fire este o putere ce sustine existenta prin ferire (de cele ce-ar putea-o distruge)", spune el in continuare. La fel spune si Sfantul Ioan Damaschin vorbind despre "repulsia fata de cele care distrug firea"; putem zice ca ea corespunde instinctului de conservare, instinctului vital, tendintei innascute a omului de a se mentine in viata si a-si perpetua existenta. Ea se manifesta in particular ca frica de moarte, tendinta fireasca de vreme ce Creatorul ne-a daruit viata pentru ca noi s-o pastram, iar stricaciunea si moartea sunt fenomene contrare firii.

b) A doua forma este "frica de Dumnezeu", care pe o prima treapta este frica de pedeapsa dumnezeiasca, iar pe cea mai inalta treapta se arata ca frica de a nu fi despartit de Dumnezeu.

Aceasta a doua forma de frica este firesc legata de cea dintai, caci omul -care-si iubeste propria fiinta si viata sa si se teme sa nu le piarda -, daca stie care este natura lor adevarata, nu poate decat sa se teama de despartirea de Dumnezeu, obarsia si scopul lor, din Care au izvorat si spre care se indreapta. Omul care intelege temeiul real al existentei sale nu se teme atat de pierderea vietii sale biologice, cat de pierderea vietii celei in Dumnezeu. La omul duhovnicesc, frica de moarte este inlaturata de frica de Dumnezeu si de tot ceea ce l-ar putea desparti de Dumnezeu, adica de pacat si de rautatea Vrajmasului care aduc moartea sufletului (cf. Mt 10, 28; Le 12, 5), singura moarte de care cu adevarat trebuie sa ne temem, caci ea ne lipseste de viata pentru vecie, in vreme ce moartea biologica nu face decat sa separe pentru un timp sufletul de trup si distruge numai forma pamanteasca si stricacioasa a existentei omului.

Acest dintai fel de frica, pe care tocmai am prezentat- o sub cele doua forme ale sale, constituie o virtute pe care Adam a avut-o in starea sa primordiala. Intr-adevar, Adam era sortit sa devina nemuritor prin har, dar putea sa si moara, datorita liberului sau arbitru, daca s-ar fi opus prin acesta vointei lui Dumnezeu. De aceea, Dumnezeu i-a zis lui Adam: "Din pomul cunostintei binelui si raului sa nu mananci, caci, in ziua in care vei manca din el, vei muri negresit !" (Fac. 2, 17). Frica - de a nu muri, ca si de a nu fi despartit de Dumnezeu - a fost unul dintre mijloacele pe care Dumnezeu le-a dat omului pentru a-l ajuta sa-I pazeasca porunca si sa se fereasca de urmarile calcarii ei.

2) Al doilea fel de frica, pe care Sfintii Parinti o privesc ca patima, este o urmare a pacatului stramosesc. Ea se manifesta intotdeauna ca aversiune a omului fata de tot ceea ce i- ar putea rapi sau distruge existenta, dar in cazul acesta nu mai este vorba despre existenta sa in Dumnezeu, ci de existenta sa de fiinta cazuta, de care se alipeste prin filautie. Sub aceasta forma, inainte de orice si mai intai de toate, ea este frica de moarte, dar nu din pricinile binecuvantate ale celuilalt soi de frica. Ea capata cele mai variate forme, pe care insa nu le vom mentiona aici. Pentru a o caracteriza, vom spune, impreuna cu Sfantul Maxim Marturisitorul, ca ea face parte dintre patimile datorate lipsirii de placere si este produsa ca si ele de faptul ca iubirea de sine este ranita de o suferinta a sufletului sau a trupului: omul se teme sa nu piarda -

si se teme si de ceea ce l-ar face sa piarda - un obiect din lumea sensibila a carui posedare (reala sau anticipata in mod imaginar) ii ofera o anumita desfatare sensibila. Ideea sau sentimentul ca il poate pierde naste in suflet o stare de rau si de tulburare, ale carei efecte omul le resimte si pe plan trupesc: "Uneori se infricoseaza mai intai sufletul, alteori trupul", dar oricum "de la unul trece si la celalalt".

Teama ca patima vadeste, in oricare dintre cazuri, alipirea de lumea aceasta, de bunurile din ea si de desfatarea simtuala de ele, si iubirea vietii de aici; caci omul cazut crede ca viata aceasta i-a fost data ca sa se bucure de toate placerile. De o asemenea teama tine orice forma de teama de moarte, care nu este teama fireasca de a nu-ti pierde viata vazuta ca dar al lui Dumnezeu si ca mijloc de inaintare spre unirea cu El, ci este teama de a nu pierde placerile lumii. Aceasta legatura esentiala dintre patima fricii si iubirea de viata potrivit duhului lumii - viata privita si traita cu totul trupeste - este adeseori evidentiata de invatatura Sfintilor Parinti. Astfel, Sfantul Isaac Sirul scrie: "Cand se afla cineva in cunostinta trupeasca, se teme de moarte". In Pateric citim ca un Batran a fost intrebat odata de un frate: "Oare de ce imi este teama cand merg prin pustie ?". A raspuns acesta: "Pentru ca inca traiesti lumii !". Iar in alta parte: "Un frate l-a intrebat pe un Batran: "De ce, atunci cand ies singur noaptea afara, mi se face frica ?". Iar Batranul i-a spus: "Pentru ca inca pui pret pe viata in aceasta lume".

In timp ce primul fel de frica este "dupa fire", acesta din urma, care este o patima rea, este "contrar firii" si "contrara ratiunii". Ea vine din faptul ca omul a deviat sensul firesc si normal al acesteia - care-l facea sa ramana fidel fiintei sale autentice si sa-L iubeasca pe Dumnezeu -, acum fiindu-i frica sa nu-si piarda fiinta lui cea cazuta si sa nu se afle despartit de lumea aceasta, sa nu-si piarda viata dusa in chip patimas si toate placerile ei. in loc sa se teama de ceea ce-i poate pierde fiinta si existenta dupa duh, omul incepe sa se teama de tot ceea ce-i primejduieste existenta trupeasca si desfatarile pe care le culege din ea.

Frica de Dumnezeu si frica "lumeasca" nu sunt doua atitudini deosebite prin natura lor, ci sunt una si aceeasi atitudine fundamentala a omului, insa indreptata spre teluri diferite. Acest lucru reiese limpede din invatatura Sfintilor Parinti, care arata cum una o exclude pe cealalta: daca ti-e teama de ceva din lume inseamna ca nu ti-e frica de Dumnezeu; si, dimpotriva, cel care se teme de Dumnezeu n-are frica de nimic: "Cel ce s-a facut rob Domnului nu se va teme decat numai de Stapanul sau. Dar cel ce nu se teme inca de Acesta se teme si de umbra lui", scrie, de pilda, Sfantul loan Scararul. De aceea Sfintii Parinti spun ca teama ca patima este inlesnita de "lipsa de rod a sufletului", la care ajunge omul cand nu are Duhul cel dumnezeiesc salasluit in sufletul sau: "... m-am temut, caci sunt gol", spune Adam dupa ce a calcat porunca (Fac. 3, 10).

La fel ca toate celelalte patimi, frica este, pentru Sfintii Parinti, o boala, pentru motivul fundamental pe care tocmai l-am prezentat (adica pervertirea unei dispozitii firesti virtuoase intr-o patima contrara firii), dar si din pricina numeroaselor tulburari care o constituie si pe care le genereaza. Mai intai, frica vadeste o relatie patologica a omului cu Dumnezeu. Teman-du-se sa nu piarda ceva din bunurile lumii si placerile ei, in loc de a se teme sa nu-L piarda pe Dumnezeu, si deci pe sine, omul se desparte de Dumnezeu, adevaratul izvor al vietii sale, pricinuitorul si telul fiintei lui, Cel care da sens existentei sale si isi indreapta preocuparile spre realitatea sensibila care devine pentru el ceva absolut. Dupa cum se vede limpede, in aceasta atitudine si.in urmarile sale nefaste regasim intregul proces al pacatului stramosesc.

In frica, Dumnezeu nu este numai uitat ca principiu al fiintei si al vietii, ca sens si centru al existentei; El este negat, ignorat, respins ca proniator si pazitor plin de bunatate al fiecarei fapturi. Frica vadeste amagirea in care a cazut omul crezand ca a fost parasit si socotind ca nu poate sau ca nu trebuie sa se bazeze decat pe propriile lui puteri, fiind lipsit de ajutorul lui Dumnezeu. "Un Batran a fost intrebat de un frate: De ce ma tem cand sunt in "pustie ? Si i-a raspuns Batranul: Pentru ca te crezi singur si nu vezi ca Dumnezeu este cu tine". Amintindu-ne ca Dumnezeu Se ingrijeste pururea de noi (Mt 10, 29-31; Lc 12, 6-7), Hristos insusi risipeste aceasta amagire.

Pe deasupra, frica mai vadeste lipsa de credinta in bunurile duhovnicesti. Caci daca omul le-ar iubi pe acestea, numai de pierderea lor s-ar teme, caci, dupa cum spune Sfantul Maxim Marturisitorul, omul "nu trebuie sa se teama decat de o singura durere: de pierderea darurilor dumnezeiesti". Singure aceste bunuri au cu adevarat o valoare absoluta si o importanta vitala pentru om. Cel care isi pune credinta in Dumnezeu, facandu-se partas invierii lui Hristos si al vietii celei dumnezeiesti, n-are a se teme nici pentru sufletul, nici pentru trupul sau si nici chiar de moarte, prin care numai trupul piere pentru o vreme, dar sufletul cu nimic nu se vatama (Mt 10, 28; Le 12, 4). Cel care se uneste cu Dumnezeu afla in El multimea tuturor bunatatilor si nu se teme ca va fi lipsit de vreunul dintre bunurile din lume.

A te teme, iarasi, nu inseamna numai a nu avea credinta in existenta darurilor duhovnicesti, singurele adevarate, ci, in acelasi timp, a te increde in chip zadarnic in bunurile materiale, a caror realitate este amagitoare si care se trec ca floarea ierbii, comori pe care rugina si moliile le mananca, iar hotii le rapesc (Mt 6, 19; Le 12, 33). Si pentru ca ele sunt stricacioase, iar el supus mortii, mai devreme sau mai tarziu, omul le pierde si pe ele, si desfatarea pe care i-o aduceau si care, de altfel, este lucru de rand si de nimic fata de bucuria pricinuita de bunatatile imparatiei, in sufletul omului cazut se cuibareste frica numai pentru ca se lasa inselat de iluzoria realitate a lucrurilor si a placerilor din lume pe care le iubeste; daca ar sti ce sunt ele cu adevarat, pierderea lor nu l-ar afecta cu nimic.

Fiind lipsita de orice folos, frica se vadeste o data mai mult a fi irationala. Caci omul nu poate sa impiedice prin ea nimic din cele ce i se intampla, nu se poate feri de pericolele sau de lipsurile de care se teme (admitand ca ele intrade-var se vor produce): "Si cine dintre voi, ingrijindu-se, poate sa adauge staturii sale un cot ?" (Mt 6, 27). Sfantul Ioan Damaschin arata ca fricii si grijii fara rost, pe care Iisus insusi le condamna, li se opune lipsa de grija plina de folos, a celui care se increditeaza in orice lucru Proniei dumnezeiesti.

Caracterul patologic al fricii se arata de asemenea in partea de imaginatie, mai mult sau mai putin intensa, pe care ea, in general, o implica si prin care omuj deformeaza realitatea, atribuindu-i laturi inexistente. Astfel, in imaginatia sa pericolele apar exagerat de mari, iar pierderea unui lucru oarecare, iminenta. Mai mult, omul ajunge sa-si inchipuie lucruri care nici nu exista, caci imaginatia sa creeaza, anticipeaza si face sa se admita ca sigure, in prezent sau intr-un viitor apropiat, lucruri pe care nimic nu-l indreptateste sa creada ca se vor petrece in realitate. De aceea, Sfantul Ioan Scararul defineste astfel frica: "Frica lasa este vederea amagitoare a unei primejdii mai inainte de primejdie; sau ea este o simtire plina de tremurare a inimii, clatinata si speriata de nenorociri indoielnice". Si, observand cum frica face indoielnice lucrurile cele mai sigure si mai evidente si cat de mult este amestecata in aceasta inchipuirea omului, el adauga: "Frica lasa este lipsa incredintarii (in lucrurile de care esti cel mai incredintat)". Dar deformarea realitatii, neper-ceperea a ceea ce exista si perceperea celor inexistente sunt trasaturi specifice delirului. Frica arata intotdeauna ca, in modul in care este perceput si trait realul, imaginatia domina

celelalte facultati sufletesti si le impune reprezentarile sale. "Spaima care duce la incremenire este frica rezultata dintr-o mare inchipuire", arata Sfantul Ioan Damaschin. Dar daca frica sau spaima, chiar daca implica cel mai adesea multa imaginatie, pot fi uneori motivate in mod obiectiv, majoritatea formelor de teama, si mai ales nelinistea si angoasa, se caracterizeaza prin lipsa oricarei ratiuni obiective care le-ar putea produce, prin dominarea partii irationale din om. Puterile sufletului care-i ingaduie omului sa vada dimensiunile reale ale lucrurilor si intamplarilor sunt, sub imperiul fricii, paralizate. "Caci - gasim scris in Cartea intelepciunii lui So-lomon - spaima nu este altceva fara numai lepadarea oricarui ajutor care-ti vine de la dreapta judecata" (Int. Sol. 17, 11).

Zamislirea si dezvoltarea fricii in suflet pot fi iscate si prilejuite de alte patimi ale omului. Ea se arata a fi legata in primul rand de mandrie. Sfantul Isaac Sirul spune ca: "cel lipsit de smerenie e lipsit si de desavarsire. Si cel lipsit de aceasta e pururea infricat". Iar Sfantul Ioan Scararul arata ca "sufletul mandru este robul fricii lase, pentru ca se bizuie pe sine si se teme de zgomotele lucrurilor si de umbre".

Frica este legata si de patima trandaviei, cum ne arata Sfantul Simeon Noul Teolog. In general, frica poate fi iscata de starea de pacat, asa cum invata Sfantul Apostol Pavel: "Necaz si stramtorare (neliniste, in fr.) peste sufletul oricarui om care savarseste raul" (Rm. 2, 9). Sfantul Ioan Gura de Aur spune: "Cel care vietuieste in pacat este intotdeauna temator; si dupa cum cei care au de strabatut un drum intr-o noapte intunecata si fara luna tremura de frica, cu toate ca nu-i ameninta nimeni si nimic, tot asa pacatosii se tem tot timpul; chiar si atunci cand nu-i mustra nimeni, constiinta lor incarcata ii face sa se sperie de orice lucru, sa se fereasca de toti si toate sa li se para infricosatoare si inspaimantatoare, nefiind nimic care sa nu-i umple de neliniste". Aceste remarci nu se aplica numai celor care, dorind sa traiasca potrivit poruncilor sau cel putin cunoscandu-le, le-au calcat si, prin urmare, sufera mustrarile constiintei, ci de asemenea si celor care, traind in afara credintei si in necunoasterea poruncilor, au totusi un oarecare sentiment al starii lor de pacatosenie. Se pare chiar ca starea de pacat trezeste frica, sub forma anxietatii si angoasei, cu atat mai mult cu cat omul nu are constiinta limpede a pacatului sau. Referindu-se la "frica sufletului in care este o marturie a pacatului", Sfantul Diadoh al Foticeei il sfatuieste pe crestin sa-si marturiseasca chiar greselile cele fara de voie si cele fara de stiinta, caci, spune el, "daca nu ne vom marturisi cum trebuie si pentru greselile fara de voie, vom afla in noi in vremea iesirii noastre o oarecare frica nelamurita".

Frica, ca si celelalte patimi, este direct legata de lucrarea diavolilor. Ei contribuie la aparitia ei si se folosesc de ea ca de un teren foarte prielnic pentru lucrarea lor, caci le este un bun aliat, dupa cum arata Sfantul Diadoh al Foticeei, mai ales cand este vorba despre frica legata de savarsirea pacatului.

**Pusilanimitatea**

Pusilanimitatea este adesea privita ca o forma a fricii, avand multe caracteristici comune. Totusi ea are unele trasaturi specifice si in mod repetat i se acorda un loc aparte si important, ceea ce impune sa facem cateva remarci in plus, care se refera numai la ea.

Pusilanimitatea ca patima este definita de Sfantul Ioan Damaschin ca "frica de a nu izbuti, adica frica de nereusita". Ea este caracterizata prin slabiciune, lipsa de curaj in fata unui lucru care trebuie indeplinit. Se deosebeste totusi de lasitate, fiind mai curand timiditate.

Sfintii Parinti o considera boala. Origen o numara intre patimile pe care el insusi le-a numit "boli ale sufletului" iar in Apoftegmele parintilor aflam urmatoarea istorisire: "Un frate a venit la Avva Victor, cel ce petrecea intru tacere in lavra lui, zicand: Ce sa fac, parinte, pentru ca ma biruieste lenevirea ? Zis-a lui batranul: Aceasta boala, fiule, este sufleteasca". Pusilanimitatea vadeste imbolnavirea puterii irascibile a sufletului, asa cum arata Sfantul Ioan Casian. Aceasta patima este de asemenea privita de Sfintii Parinti ca o forma de nebunie; cum face, de pilda, Sfantul Ioan Gura de Aur, referindu-se la spusa din Pilde (14, 29).

Ca si in cazul celorlalte patimi, pusilanimitatea isi vadeste caracterul patologic in special prin aceea ca este o atitudine nefireasca, ce nu corespunde starii omului dinainte de cadere. Astfel, Sfantul Apostol Pavel spune ca "Dumnezeu nu ne-a dat duhul temerii, ci al puterii si al dragostei si al intelepciunii" (2 Tm I, 7). in timp ce puterea despre care vorbeste Apostolul este unul dintre darurile Sfantului Duh, care constituie chipul lui Dumnezeu din om si care isi afla desavarsirea in dobandirea asemanarii cu Hristos, pusilanimitatea este negarea acestei virtuti. Ea a aparut in sufletul omului ca urmare a pacatului si este cu totul straina de natura sa autentica. De aceea Sfantul Varsanufie il sfatuieste pe unul dintre fiii sai duhovnicesti astfel: "Zi fricii tale: Sunt strain de tine !".

Pusilanimitatea este in orice caz, ca si frica, semn al lipsei de credinta. A fi lipsit de curaj inseamna a nu te increde in Dumnezeu, in puterea Sfantului Duh, care pururea il sprijina pe cel care-L cheama pe Dumnezeu in ajutor. Unit cu Dumnezeu si primind harul Sau, impartasindu-se de puterea Lui, omul nu are a se teme de nimic atunci cand vrea sa faca ceva. Avand credinta neclintita in Dumnezeu, el poate, potrivit cuvintelor lui Iisus, sa mute muntii din loc.

Adesea, omul se teme sa actioneze pentru ca este dominat de propria sa imaginatie. Legatura dintre lipsa de curaj si imaginatie este, ca in cazul tuturor formelor de frica, subliniata des de Sfintii Parinti. Si in acest caz, imaginatia nu face decat sa deformeze realitatea, prezentand actiunea pe care o are omul de indeplinit ca foarte grea, plina de primejdie sau cu totul imposibila, in timp ce, in mod obiectiv, ea nu este deloc asa. Omul lipsit de curaj este victima unei amagiri si chiar putem spune ca ajunge sa delireze, asa cum arata Sfantul Ioan Scararul: "Frica lasa (este o slabire a credintei) aratata in asteptarea plina de spaima a unor lucruri neprevazute (...) simtire plina de tremurare a inimii, clatinata si speriata de nenorociri indoielnice". Iar Avva Victor, in continuarea cuvintelor citate mai sus, spune: "Precum celui bolnav de ochi, din cumplita durere, i se pare ca vede multa lumina, iar celui sanatos i se pare ca vede putin, asa si .cel slab la suflet, din putintica incercare repede se tulbura, parandu-i-se ca este mare".

Lipsa de curaj poate aparea ca o atitudine de copil, care staruie in mod nefiresc la omul matur: "Frica lasa, spune Sfantul Ioan Scararul, este o simtire copilareasca in sufletul imbatranit". Ea este in esenta legata de patima chenodoxiei, incat putem spune ca "toti cei fricosi sunt iubitori de slava desarta".

Pusilanimitatea il alieneaza pe om, luandu-l cu totul in stapanirea ei. Este o patima deosebit de periculoasa, fiindca blocheaza dinamismul omului, ii franeaza elanurile spre desavarsire, ii incetineste sau chiar ii paralizeaza activitatea si inhiba in multe imprejurari exercitarea facultatilor sale sufletesti. Ea se dovedeste in mod special daunatoare pentru lucrarea duhovniceasca. Este limpede ca diavolul are un interes special in a isca si a intretine aceasta patima, care tulbura sufletul si-l impiedica sa duca la indeplinire cele ce are de facut si pentru care a fost creat.

Capitolul urmator
*Chenodoxia*

**Chenodoxia**

Chenodoxia, in limbaj curent numita slava desarta sau vanitate, este o patima de capetenie si izvor de nenumarate alte boli ale sufletului. Sfantul Ioan Casian spune despre ea ca se manifesta "in multe forme, caci are multe fete si chipuri", dar ca, in esenta, este cele doua trepte ale sale.

1) Primul fel de slava desarta e cel "prin care ne mandrim pentru foloase materiale sau pentru lucruri care se vad". Este cea mai obisnuita si evidenta forma de chenodoxie, care-l loveste pe omul cazut foarte usor si cel mai adesea. Ea consta in a se arata cineva mandru si a se lauda cu bunurile pe care le are sau pe care crede ca le are, si a dori sa fie vazut, apreciat, admirat, stimat, onorat, laudat, intr-un cuvant sa fie slavit de ceilalti oameni.

Bunurile cu care, la acest nivel, se mandreste vanitosul sunt bunuri trupesti, pamantesti, pentru care el asteapta de la oameni laude si aprecieri. Vanitosul se poate astfel lauda, asteptand admiratia celorlalti, cu darurile sale naturale, ca frumusetea (reala sau inchipuita) trupului sau a glasului, de pilda, sau cu puterea, chibzuinta si purtarea sa, ca si cu tot ceea ce contribuie la o frumoasa infatisare (haine luxoase, parfumuri, podoabe etc.).

El se poate lauda, de asemenea, cu indemanarea sau cu priceperea sa intr-un anumit domeniu. Chenodoxia il face pe om sa se faleasca si sa se vrea admirat pentru bogatiile si bunurile materiale pe care le-a dobandit. Din aceasta pricina, ea poate fi un puternic imbold pentru patima arghirofiliei, care, la randu-i, naste si sporeste slava desarta. Astfel, Sfantul Maxim Marturisitorul scrie: "Slava desarta si iubirea de arginti se nasc una pe alta. Caci cei ce iubesc slava desarta se silesc sa se imbogateasca; iar cei ce s-au imbogatit doresc sa fie slaviti". Vedem ca gustul pentru lux si fast este legat de ambele patimi; trezit de chenodoxie si presupunand arghirofilia, odata satisfacut, le face pe amandoua sa sporeasca.

Adesea chenodoxia il face pe om sa ravneasca la situatii si ranguri sociale inalte. Aceasta patima il impinge sa doreasca puterea sub toate formele sale; atunci ea se insoteste si pune in lucrare alte doua patimi, pe care Sfintii Parinti le numesc "iubirea de stapanire" si "duhul iubirii de stapanire". Este limpede ca cel care detine puterea, robit de slava desarta, va cauta lauda si admiratia oamenilor si se va si stradui intotdeauna sa placa acestora, pentru a intretine si a le spori admiratia si pentru a pastra puterea si foloasele care-i vin de la ea.

Mai subtila, pentru ca tine mai putin de cele materiale si de cele care se vad, desi e tot atat de raspandita ca cea dintai, este chenodoxia care consta in ingamfarea cu calitatile intelectuale (cu inteligenta, imaginatia, memoria etc., dar si cunostintele dobandite, cu inalta invatatura, cu o buna stapanire a limbilor, cu talentul de a vorbi sau a scrie bine etc.), cautand sa obtina petru toate acestea admiratia si laudele celorlalti. Ambitiile in domeniul intelectual si cultural, ca si in cel politic sau financiar sunt cel mai adesea produse de aceasta patima.

2) A doua forma de chenodoxie, asa cum o aflam descrisa la Sfantul loan Casian, este cea in care omul se mandreste "pentru cele spirituale si ascunse, din dorinta de lauda desarta". La monahul in care mai staruie inca patimile, ea sta alaturi de primul fel de slava desarta; iar daca s-a lepadat cu totul de cele lumesti, ia locul acesteia. Pentru el, slava desarta consta in faptul ca se mandreste in sinea lui sau inaintea oamenilor cu virtutile sale si cu asceza sa, asteptand pentru aceasta admiratia si laudele celorlalti. Mai ales atunci cand omul se lupta impotriva patimilor si cand pune in lucrare virtutile contrare lor, este razboit de acest soi de slava desarta. De aceea Sfantul Ioan Scararul arata ca "duhul slavei desarte (se bucura) vazand inmultindu-se virtutea" si spune ca, dupa cum "furnica asteapta sa se ispraveasca stransul graului, si slava desarta asteapta sa se adune bogatia (duhovniceasca)". Evagrie constata si el ca "dupa ce a biruit omul toate gandurile, se ivesc acestea doua: cel al slavei desarte si cel al mandriei" si, la fel, "gandul acesta (al slavei desarte) il fac sa creasca toti -dracii, dupa ce au fost biruiti". Tot asa si Sfantul Maxim Marturisitorul scrie: "Cand birui vreuna dintre patimile mai necinstite, de pilda lacomia pantecului sau curvia sau mania sau lacomia, indata se repede asupra ta gandul slavei desarte". Asa se face ca chenodoxia poate lua locul tuturor celorlalte patimi in sufletul omului.

Aceasta patima are o putere neobisnuita. Caracterul ei subtil, capacitatea de a imbraca nenumarate forme, de a se strecura pretutindeni si de a ataca omul din toate partile o fac greu de sesizat si de recunoscut si foarte greu de combatut. Intr-adevar, orice lucru poate fi pentru om prilej de slava desarta; Evagrie se arata uimit de dibacia diavolilor de a profita de aceasta stare de fapt, dand si exemple tipice, ca si Sfantul Ioan Casian si Sfantul Ioan Scararul, , frumos infatiseaza batranii natura acestei boli - spune Sfantul loan Casian - cand o descriu in felul unui bulb de ceapa, pe care, inlaturandu-i-se un invelis, il afli acoperit de altul, si tot asa, oricate foi ii scoti, tot atatea ii descoperi dedesubt". Iar Sfantul loan Scararul scrie astfel: Jn toate straluceste soarele cu imbelsugare. Si de toate straduintele se bucura slava desarta. De pilda: sunt stapanit de slava desarta cand postesc; dezlegandu-l, ca sa nu fiu cunoscut (ca postitor), iarasi ma stapaneste slava desarta, pentru modestia mea; imbracandu-ma in haine luxoase, sunt biruit de ea, schimbandu-le in haine nearatoase, iarasi sunt stapanit de ea; vorbind, sunt biruit de ea; tacand, iarasi sunt biruit de ea. Oricum voi arunca acest glob cu trei coame, totdeauna unul sta drept si el e cel din centru". De aceea, conchide Evagrie, "greu se scapa de gandul slavei desarte. Caci ceea ce faci ca sa te curati de el devine pricina pentru alta slava desarta". Siretenia che-nodoxiei il impinge pe om ca, paradoxal, sa dovedeasca zel in nevointele ascetice, sa lupte cu ravna impotriva altor patimi, sa practice virtutile, sa dobandeasca unele harisme. Trebuie spus limpede ca orice forma de asceza impulsionata de mandrie se dovedeste intr-un sfarsit cu totul desarta si lipsita de orice rod; la fel si virtutile, daca sunt "adapate de umezeala noroioasa a slavei desarte si prasite de dorinta aratarii si gunoite de lauda..., indata se usuca", iar harismele sunt inselatoare. Astfel se pot vedea oameni care ajung la stralucite lucrari duhovnicesti manati de slava desarta, dar care "dupa ce se retrag dintre oameni in viata calugareasca... nu se mai indeletnicesc cu nevointa lor mincinoasa si prefacuta de mai inainte..., caci n-au putut rodi plantele umede in locurile nevointei aspre si lipsite de apa slavei desarte". Mai mult, bunurile duhovnicesti astfel dobandite nu numai ca sunt lipsite de orice pret inaintea lui Dumnezeu, dar sunt "socotite de El la fel ca furtul, nedreptatea si celelalte mari pacate", cum arata Sfantul Macarie Egipteanul, care aminteste spusa Psalmistului: "Dumnezeu a risipit oasele celor ce plac oamenilor" (Ps. 52,7).

Ca si in cazul tuturor celorlalte patimi, omul primeste din slava desarta o placere49 care-1 tine legat de ea si pentru care este gata sa faca si, paradoxal, sa sufere orice.50 Din pricina acestei puternice placeri care-i sustine iubirea de sine, omul se lasa cu totul inrobit de slava desarta.

Chenodoxia este privita de Sfintii Parinti ca o boala si o forma de nebunie. Sfantul Ioan Gura de Aur, de pilda, spune limpede: "Slava desarta este un soi de nebunie ". El arata ca insusi Apostolul Pavel invata ca este o nebunie sa se laude omul pe sine insusi (cf. 2 Cor. 12, 11) si mai spune ca duhul slavei desarte il scoate pe om din fire, iar dupa ce a pus stapanire cu totul pe sufletul lui "ii tulbura mintea si-l face sa aiureze".

Caracterul patologic al slavei desarte, ca si in cazul celorlalte patimi, tine in mod esential de faptul ca ea consta in pervertirea unei atitudini firesti si normale, prin indepartarea de la exercitarea ei "potrivit naturii", deci menirii ei firesti, ajungand sa se manifeste intr-un mod contrar naturii. Caci Dumnezeu a sadit in firea omului sa tinda spre slava, dar omului unit cu Dumnezeu ii era menita slava dumnezeiasca, iar nu cea de la oameni, pe care o cauta omul inrobit de patima si pe care Parintii o numesc "lauda dupa trup" (cf. 2 Cor. 11, 18). "Nu slava (e rea), ci slava desarta", scrie Sfantul Maxim Marturisitorul, afirmand acelasi lucru pe care 1-a spus despre toate celelalte patimi, anume ca iese din "reaua intrebuintare, care.vine din negrija mintii de a cultiva cele firesti", dupa ce mai inainte aratase ca "pacatele ne vin prin reaua intrebuintare a puterilor sufletului". Sfantul Ioan Scararul invata la fel, spunand ca "prin fire se afla in suflet poftirea slavei, dar a celei de sus". Aceasta deosebire intre cele doua feluri de slava, cea care vine de la Dumnezeu si cea care vine de la oameni, se face in majoritatea textelor care se refera la chenodoxie. O aflam limpede exprimata in Evanghelia dupa Ioan (In 12, 43); Sfantul Apostol Pavel se refera la ea in mod implicit atunci cand spune ca "intru Hristos Iisus" se lauda si ca a te lauda in afara Lui este primejdios lucru (Filip. 3, 3; Gal. 6, 14). Sfantul Ioan Scararul arata si el ca "este o slava care vine de la Dumnezeu: "Pe cei ce Ma slavesc, zice, ii voi slavi" (I Regi 2, 30). Si este o slava ce urmeaza din rautatea diavoleasca". "Cei ce se lauda, in Domnul sa se laude", invata in doua randuri Apostolul Pavel (I Cor. I, 31; 2 Cor. 10, 17). Slava pe care omul o primeste de la Dumnezeu prin participare la slava Lui in unire cu Hristos este "singura marire adevarata", scrie Origen.63 Este singura reala, veritabila, absoluta, eterna. Este, pe de alta parte, singura care tine de menirea fireasca a naturii omenesti si singura pe masura maretiei pe care Dumnezeu a voit s-o dea omului. Ea este, spune Sfantul Ioan Gura de Aur, adevarata slava, care i se cuvine pentru ca este om si are suflet viu.

Indepartandu-se de Dumnezeu prin pacat, omul a incetat totodata sa mai tinda spre aceasta slava, la care era menit prin firea lui; continuand insa, prin insasi aceasta fire, sa ravneasca slava, si-a cautat in lumea materiala implinirea acestei dorinte care staruia in el. Si aceasta slava a lumii, "lauda dupa trup", a pus-o in locul slavei ceresti si duhovnicesti, pe care nu mai este in stare s-o vada si s-o doreasca. "Au uitat ca sunt oameni si de aceea merg de colo-colo, strangandu-si din alta parte o slava plina de batjocura", spune Sfantul Ioan Gura de Aur. Cautarea slavei lumesti se vadeste a fi o incercare desarta de suplinire a slavei celei ceresti pierdute prin pacat si a virtutilor, prin care omul, unindu-se cu Dumnezeu, se poate face partas al slavei dumnezeiesti. Avva Dorotei scrie astfel ca "cei ce poftesc slava sunt asemenea unui om gol, care voieste pururea sa afle un petic mic sau orice altceva ca sa-si acopere uratenia lui. Asa si cel gol de virtuti cauta slava oamenilor". In general, chenodoxia apare ca pervertirea, adica devierea patologica a inclinarii firesti a omului spre slava, si ca un comportament patologic de substituire, rezultat al unei frustrari ontologice. Faptul ca este vorba aici de o aceeasi tendinta indreptata in sensuri diferite, iar nu de doua tendinte esential deosebite, care ar putea sta impreuna in sufletul omului, reiese din afirmatiile Sfintilor Parinti, care subliniaza ca intotdeauna cautarea slavei de la Dumnezeu si a celei desarte se impotrivesc una alteia si ca una o scoate afara pe cealalta, iar sporirea uneia inseamna slabirea celeilalte.

Chenodoxia constituie si intr-un alt sens o pervertire a firii, cuvantul fire desemnand aici toate bunurile pe care omul le-a primit de la Dumnezeu, fie ca este vorba despre insusirile sale naturale sau de calitati dobandite, sau despre virtuti, sau chiar de bunurile materiale pe care le poseda. Folosindu-se de toate acestea pentru propria lauda, in loc de a se sluji de ele spre slava lui Dumnezeu, omul, spune Sfantul Maxim Marturisitorul, "falsifica firea si insasi virtutea". Si, adauga el, amestecand mandria cu slava desarta, se ajunge la ingamfare, prin care omul "de la fire se instraineaza, folosind toate ale firii impotriva firii si stricand frumusetea si buna intocmire a firii prin reaua lor intrebuintare".

Chenodoxia il arunca pe om in amagire si delir, acestea fiind efecte patologice fundamentale care-i indreptatesc pe Sfintii Parinti s-o numeasca "nebunie". Ea arata, spun Sfintii Parinti, ca omul a incetat sa mai creada in Dumnezeu - dupa cum invata insusi Domnul: "Cum puteti voi sa credeti cand primiti slava unii de la altii, si slava care vine de la unicul Dumnezeu nu o cautati ?" (In 5, 44) - si ca s-a alipit cu totul de lume; cel inrobit de ea incepe sa se increada in oameni, de la care asteapta stima, admiratie si laude, si in tot ceea ce ar putea sa trezeasca in semenii sai astfel de atitudini in ceea ce-l priveste. De aceea Sfantul Ioan Scararul il numeste pe iubitorul de slava desarta "inchinator la idoli", ca si Sfantul Macarie Egipteanul.

La originea chenodoxiei, spune Sfantul Ioan din Singuratate, sta "nestiinta vietii acesteia", care naste amagirea in sufletul celui iubitor de slava desarta, intr-adevar, acesta nu cunoaste nimicnicia acestei slave si a lucrurilor cu care se mandreste, acordandu-le o importanta pe care ele nu o au in realitate. El se poarta ca si cum acestea ar avea o valoare absoluta si eterna, in timp ce ele sunt cu totul stricacioase si trecatoare. El nu stie ca singura slava dumnezeiasca este desavarsita si vesnica si ca numai temeiurile duhovnicesti de lauda in Domnul sunt singurele cu adevarat reale. Asa gasim scris la Sfantul Ioan din Singuratate: "Deoarece oamenii nu inteleg cat de stricacioase sunt bunurile acestei vieti si slava care vine de la ele si pentru ca nu vad maretia lucrurilor lui Dumnezeu, nici intelepciunea Proniei Sale, nici micimea firii omenesti, care de indata ce a inflorit se ofileste si piere inainte de a prinde putere, si mai inainte de a se inalta se smereste; care este supusa schimbarii, si toate cele pe care le face se destrama si se naruiesc; si pentru ca nu cugeta la toate acestea, poftesc laude unii de la altii si n-au atata intelepciune cat sa-si spuna: La ce bun si cat pretuieste mandria care ma inrobeste si pentru care ma bucur mai mult de vederea oamenilor decat de a lui Dumnezeu, iar laudele de la ei imi sunt mai pe plac decat cele ale lui Dumnezeu, iar slava de la ei, mai presus decat slava de la Stapanul tuturor, si pentru ce lepad marirea ingereasca pentru onorurile omenesti ?". insusi numele acestei patimi arata ca este desarta, stricacioasa, pieritoare si de nimic, ca si lumea, al carei chip trece (I Cor. 7, 31) si din care se hraneste, pe care Sfintii Parinti, urmand Proorocului Isaia, o aseamana cu floarea ierbii (is 40, 6-7), cu visurile, cu umbra si cu toate celelalte lucruri repede trecatoare si nestatornice. "Pentru ce oare, intreaba Sfantul Ioan Gura de Aur, fugi dupa umbre, in loc sa te tii de adevar ? De ce cauti cele stricacioase, si nu cele care raman in veci ? (...) Lasa fumul, si umbra, si iarba, si panza de paianjen si toate cele care nici nu pot sa-ti spun in cuvinte cat sunt de trecatoare si de nimic !". "Lucrurile omenesti, mai spune el, sunt ca praful si pulberea, pe care le spulbera vantul; ca umbra si ca fumul; ca frunza cazuta, pe care orice adiere o misca din loc in loc; ca floarea, ca visul, ca o boare trecatoare; ca pana care zboara prin aer, ca apa care curge; si chiar mai putin decat toate acestea". Nu ne ramane decat sa subliniem caracterul patologic al alipirii de toate aceste desarte si amagitoare realitati pamantesti. "Toate onorurile si maririle din lume nu sunt altceva decat vorbe si numai vorbe (...). Cum poate fi atunci omul atat de nebun incat sa alerge dupa vorbe goale si sa iubeasca fantasme de care ar trebui mai curand sa fuga ?(...) De aceea, vazand de cata nebunie este plina viata noastra, plange si suspina Proorocul; si dupa cum un om, daca-l vede pe un altul lepadand

lumina si dorind intunericul, l-ar intreba de ce face o asemenea nebunie, tot asa si Psalmistul intreaba pe cei rataciti: Pentru ce iubiti minciuna si cautati desartaciunea ?".

Chenodoxia ofera o viziune deliranta asupra realitatii, caci, sub stapanirea ei, omul nu mai priveste ca adevarate, de pret si importante cele care cu adevarat sunt asa, socotind astfel cele care sunt cu totul lipsite de orice valoare; viziunea sa asupra lumii este tulburata si vede lucrurile de-a-ndoaselea; mintea se insala in aprecierile pe care le face cu privire la lucruri in asemenea masura incat pare cuprinsa de nebunie. Sfantul loan Gura de Aur spune limpede ca cel atins de aceasta patima isi pierde luciditatea si nu se deosebeste cu nimic de un nebun. Perceperea deliranta a realitatii ca efect al chenodo-xiei apare adeseori in viata de toate zilele, sub formele cele mai grosolane. Sfantul Maxim, de pilda, arata ca "precum parintii trupesti sunt impatimiti de dragostea fata de cei nascuti din ei..., si copiii lor, chiar de vor fi in toate privintele cei mai de ras, li se vor parea cei mai dragalasi si mai frumosi dintre toti, la fel mintii nebune ii vor parea gandurile ei, chiar daca vor fi cele mai prostesti, cele mai intelepte dintre toate".

Iar aceasta nu este adevarat numai cand e vorba de primul fel de slava desarta. Caci si sub stapanirea celei de-a doua omul ajunge la o cunoastere deliranta, mai ales in ceea ce-l priveste. Caci, asa cum spune Sfantul Ioan Scararul, ea este o patima amagitoare, care pe toate le schimba si le stramba. Prin ea omul isi atribuie calitati si virtuti pe care nu le are, dar nu-si vede pacatele si patimile ce-i zac in suflet. Tot asa se amageste omul si atunci cand se mandreste cu virtutile pe care intr-adevar le-a dobandit. Caci, pe de o parte, el se priveste pe sine ca izvorul si detinatorul acestor virtuti, in vreme ce ele sunt darul lui Dumnezeu si numai Lui ii apartin cu adevarat; iar pe de alta parte, dupa cum arata Sfantul Ioan Scararul, de indata ce omul se lauda cu virtutile sale, el inceteaza de a mai fi virtuos, ajungand sa se mandreasca cu un lucru pe care l-a pierdut.

Chenodoxia il impinge pe cel inrobit de ea in tot felul de rele. Cei care lucreaza binele asteptand sa fie slaviti de oameni cu adevarat si-au luat plata lor, invata lisus (Mt 6, 2); El ii deplange pe acestia, spunand: "Vai voua, cand toti oamenii va vor vorbi de bine" (Le. 6, 26). "Ca Dumnezeu a risipit oasele celor ce plac oamenilor", arata Psalmistul (Ps. 52, 7). "intristarile si durerile urmeaza slavei desarte... fie in timpul de fata, fie in cel viitor", scrie Sfantul Maxim. Iar Sfantul loan Gura de Aur arata ca "alergarea dupa onoruri pricinuieste mari rele" si, vorbind despre cautarea locurilor de frunte spre dobandirea slavei desarte, spune ca "aceasta patima e tiranica". Sfantul Diadoh al Foticeei, in ceea ce-l priveste, arata ca duhurile rele folosesc iubirea de slava ca prilej pentru rautatea lor si prin ea, "ca printr-o oarecare portita intunecoasa, ei izbutesc sa rapeasca sufletele".

Aceasta patima nimiceste pacea launtrica, tulburand sufletul in felurite chipuri. Sfantul Isaac Sirul arata ca ea e pricina de "tulburare neincetata si de amestecare a gandurilor". Iar Sfantul Marcu Ascetul spune: "Cand vezi vreun gand ca-ti tagaduieste slava omeneasca, sa stii sigur ca-ti pregateste tulburare". Mai intai de toate iubirea de slava il face pe om sa caute cu orice pret admiratia si laudele semenilor. Asa se face ca sufletul lui e plin de neliniste si necontenita grija, iar el se agita peste masura pentru ele. Daca nu le dobandeste, atunci nelinistea lui sporeste si mai mult. Adeseori cel iubitor de slava desarta nu numai ca nu primeste atentia si admiratia asteptate, dar ajunge la un rezultat cu totul contrar: "Slava desarta, scrie Sfantul loan Scararul, in loc sa fie pricina de cinste, de multe ori e pricina de necinste". Iar Sfantul Marcu Ascetul spune: "Cand vezi pe cineva indurerat de multe ocari, cunoaste ca, dupa ce s-a umplut de ganduri de-ale slavei desarte, secera acum cu scarba spicele

semintelor din inima". in locul admiratiei, el intalneste, in cel mai bun caz, indiferenta; dar mai rau e ca ajunge chiar sa trezeasca in semenii sai ura, invidie si gelozie; starneste critici si batjocura, mai ales atunci cand vanitatea sa transpare in cuvinte sau purtari. "Sa ne ferim deci, fratilor, sa vorbim despre noi insine. Aceasta atrage si ura oamenilor, si dispretul lui Dumnezeu". O asemenea situatie nu poate decat sa nasca in sufletul omului tristete si neliniste, pentru ca nu dobandeste nici placerea pe care o cauta si, trezind agresivitatea celorlalti, nu are nici relatii armonioase cu cei din jur, fiind nevoit sa caute noi mijloace de a se pune in valoare, in locul celor care nu i-au reusit.

Biruit de chenodoxie, omul isi pierde stapanirea de sine si ajunge rob al ei si al tuturor celor de care are nevoie ca sa-si astampere patima. Sfantul Ioan. Gura de Aur subliniaza caracterul deosebit de tiranic al acestei patimi, pe care el o socoteste "robia cea mai injositoare si mai de plans", in care ajung sa cada chiar sufletele cele mai mari. Ca orice alta patima, ea il face pe om dependent de dorintele si placerile legate de implinirea ei, ca si de parerea oamenilor, si rob al celor carora cauta sa le placa si de la care asteapta laude. "Vai, nefericitul de mine !, striga Sfantul Ioan din Singuratate, Dumnezeu m-a facut liber, iar eu am multi stapani, caci voind sa plac oamenilor, am ajuns robul tuturor".

Un alt efect periculos al chenodoxiei este faptul ca-l arunca pe om intr-o lume fantasmagorica. Sfantul Isaac Sirul spune ca cei care "sunt manati de slava desarta (...) isi pierd puterea de judecata". Sub inspiratia ei nefasta omul isi imagineaza ca are tot felul de calitati, virtuti si merite, multime de bunuri; se vede pe sine in situatiile si locurile cele mai inalte, care-i aduc admiratia si laudele celorlalti oameni. "Iubirea de slava, scrie Sfantul Isaac Sirul, (si iubirea de placere) isi inchipuiesc si nalucesc fetele si starnesc la pofta si dorinta". Una dintre urmarile patologice ale unei asemenea situatii este ca-l instraineaza pe om de realitatea in care traieste, ii distrage atentia de la cele din jur, ii incetineste activitatea in lucrurile cele mai importante pt care le are de facut si-i paralizeaza dinamismul vital, aducandu-i sufletul intr-o stare de totala amortire. Aceste trasaturi patologice sunt descrise de Sfantul Ioan Casian astfel: "Bietul suflet, devenit parca jucaria unei somnolente profunde, ajunge prada unei astfel de vanitati, incat adesea, ademenit de dulceata unor asemenea ganduri si umplut de aceste naluciri, nu mai este in stare sa vada nici cele ce se petrec in juru-i, nici fratii, cat timp, in cutreierul gandului, simte placere si se lasa prins de cele ce a visat cu ochii deschisi, ca de niste lucruri aievea". Acest proces de fantazare poate sta la originea unor accese de delir acute sau a halucinatiilor. Evagrie constata ca "inceputul ratacirii mintii este slava desarta". Acest efect este periculos mai ales pentru monahul cuprins de aceasta patima, caci sta in obiceiul demonului slavei desarte sa atace cu putere mai ales la vremea rugaciunii: "Cand in sfarsit mintea se roaga cu curatie si fara patima, nu mai vin asupra ei dracii din partea stanga, ci din cea dreapta. Caci ii vorbesc despre slava lui Dumnezeu si ii aduc inainte vreo forma dintre cele placute simtirii, incat sa-i para ca a ajuns desavarsit la scopul rugaciunii. Iar aceasta a spus-o un barbat cunoscator ca se infaptuieste prin patima slavei desarte". Aceasta patima, spune Evagrie in alta parte, face ca mintea sa incerce "sa margineasca dumnezeirea in chipuri si infatisari", iar diavolii se folosesc de ea ca sa-l amageasca si sa-l faca sa rataceasca pe nefericitul care a lasat-o sa sporeasca in el. Paladie, in Istoria lausiaca, da un exemplu de monah ajuns nebun din aceasta pricina: "Cugetarea ii era atinsa de neinfranarea slavei desarte", spune el.

Pe plan duhovnicesc, efectele patologice ale chenodoxiei sunt extrem de nocive. Ea duce la moartea sufletului, la orbirea mintii si la tulburarea ei, micsorandu-i puterea de cunoastere.

Ea nimiceste toate virtutile pe care le-a dobandit omul si lipseste de rod ostenelile sale duhovnicesti. Din pricina ei, spune Sfantul Maxim, se pierd multe lucruri bune in sine. Nevointa ascetica si virtutile pe care ea cauta sa le sporeasca au drept scop unirea omului cu Dumnezeu si impartasirea de slava dumnezeiasca. Prin chenodoxie, omul le abate de la menirea lor fireasca, pentru a le pune in slujba propriei sale slave, asteptand laude de la oameni, iar nu de la Dumnezeu, asa cum se cuvine. Pierderea roadelor ascezei si a virtutilor, care este o adevarata catastrofa pe plan duhovnicesc, are urmarea de neinlaturat ca naste in sufletul omului o stare de mare suferinta; lipsit de aceste bunatati de mare pret si de bucuria duhovniceasca pe care o dobandise prin ele, sufletul se simte gol, lipsit de rost, plin de tulburare si neliniste, sortit unei continue nemultumiri. Iar daca placerea legata de slava desarta umple, pentru un timp, sufletul, ea nu poate fi insa pastrata multa vreme, caci, asa cum am vazut, este partiala, trecatoare si ireala, dupa chipul lucrurilor pamantesti cu care se hraneste, si, in final, arunca sufletul in amaraciune si deznadejde. "Chenodoxia, scrie Sfantul Ioan Casian, este o hrana a sufletului, pe care, pentru moment, il mangaie cu desfatare, dar apoi il goleste si il despoaie de orice virtute, facandu-1 sterp si lipsit de toate roadele duhului. Astfel il face nu numai sa piarda meritele unor nemasurate stradanii, dar chiar sa indure chinuri mai mari".

Nimicind virtutile, chenodoxia mai intai de toate face sa apara sau sa apara in sufletul care le-a pierdut patimile pe care ele le izgonisera, iar apoi deschide poarta tuturor celorlalte patimi. Sfintii Parinti, asa cum am vazut, o pun in randul celor trei patimi asa-numite generice, care sunt izvorul tuturor celorlalte. Sfantul Marcu Ascetul o numeste "radacina poftei rusinoase" si "pricina a tot pacatul" si "maica a relelor", aratand ca ea duce "la slujirea pacatului". Inainte de orice ea aduce in suflet mandria, caci ea ii este inaintemergatoare, inceput, maica, si toate patimile care sunt legate de mandrie: hula, judecarea si defaimarea aproapelui, iubirea de stapanire, impietrirea inimii, neascultarea. Ea zamisleste de asemenea si toate cele care graviteaza in jurul ei: ura, tinerea de minte a raului, invidia, certurile, neintelegerile. Din ea mai ies inca: minciuna, fatarnicia, vorbele desarte, frica, desfranarea, iubirea de bani si de avutie si, asa cum am aratat deja, tristetea.

In incheiere, sa aratam ca diavolii au un rol deosebit de activ in zamislirea si sporirea acestei patimi. Tot ce se face din slava desarta e de la diavol, spune Sfantul Ioan de Gaza. Iar Sfantul Varsanufie arata ca diavolii inlesnesc aceasta patima pentru a duce sufletul la pierzare. Daca nu o isca ei insisi, in orice caz se folosesc de ivirea si staruirea ei in suflet pentru a-si implini prin ea lucrarea lor nimicitoare. "Luand mai ales iubirea de slava ca prilej pentru rautatea lor si sarind prin ea inlauntru, ca printr-o oarecare portita intunecoasa, ei izbutesc sa rapeasca sufletele", scrie Sfantul Diadoh al Foticeei. Cel care se lasa biruit de aceasta patima implineste astfel voia Celui Rau, ajungand in cele din urma robul si marioneta acestuia. "Cel care iubeste slava de la oameni (...) se preda vrajmasilor, iar acestia arunca sarmanul suflet in multe rele, punand stapanire pe el", spune Avva Isaia.

Capitolul urmator
*Mandria*

**Mandria**

Mandria este atat de inrudita cu slava desarta, incat multi Sfinti Parinti cred ca nu este

cazul sa se vorbeasca despre ele ca despre doua patimi, ci ca de una singura; de aceea, acesti Parinti spun ca exista doar sapte patimi "generice", iar nu opt. In invatatura Parintilor cu privire la patimi, care arata cu care patima trebuie sa ne luptam mai intai si la ce spor duhovnicesc se ajunge prin biruirea lor pe rand, vedem cum patimile merg de la cele mai grosolane la cele mai "subtiri", care sunt si cel mai greu de invins; intr-o asemenea ordine, mandria urmeaza indata dupa slava desarta. Astfel privita, ea apare ca o culme a chenodoxiei. De aceea Sfantul Ioan Scararul scrie ca "au numai atata deosebire intre ele cata are pruncul prin fire fata de barbat si graul fata de paine. Caci primul (gand, al slavei desarte) e inceputul, iar al doilea (al mandriei) sfarsitul". Ajunsa la un anumit grad, chenodoxia duce in chip necesar la mandrie: "cresterea uneia aduce aparitia celeilalte, prisosul de glorie desarta da nastere trufiei", subliniaza Sfantul Ioan Casian. Sfantul Ioan din Gaza spune, la fel, ca, "crescand slava desarta, se ajunge la mandrie". Sfantul Ioan Scararul, pe de alta parte, arata ca, odata biruita slava desarta, iese si mandria din suflet.

Totusi, din alt punct de vedere - mai putin precizat de practica ascetica -, care randuieste patimile dupa gravitatea lor, pornind de la cele originare si fundamentale si continuand cu cele care decurg din acestea, mandria apare ca cea dintai patima, de capetenie, al carei prim nascut este slava desarta, ceea ce face ca intre ele sa existe o legatura stransa si cu totul speciala.

La un anumit nivel, limita dintre aceste doua patimi nu se mai vede limpede, pentru ca ele ajung sa se intrepatrunda, lunecand una intr-alta. Cu toate acestea, ele isi pastreaza trasaturile specifice; in continuate vom arata care sunt acestea in ceea ce priveste mandria, dupa cum am procedat si cand a fost vorba despre slava desarta. Ca si chenodoxia, mandria are doua forme. Una se manifesta in raporturile omului cu semenii sai, cealalta priveste legatura omului cu Dumnezeu.

1) Cea dintai forma a mandriei consta in convingerea omului ca este superior fata de ceilalti oameni sau cel putin fata de unii dintre ei, dar si in incercarea de a dobandi aceasta superioritate, daca cumva nu crede ca deja o are. Oricum, mandria consta in a se inalta omul pe sine, fie fara nici un motiv anume, fie - cum se intampla cel mai adesea - din aceleasi pricini care-i pot sluji ca prilej pentru slava desarta si despre care am vorbit deja (calitati fizice, intelectuale, spirituale, rang social, bogatie etc.). Aceasta inaltare il face pe om sa se pretuiasca, sa se admire si sa se laude in sinea sa. Gasim aceste atitudini si in cazul chenodoxiei, dar acolo omul asteapta mai curand de la altii laude si onoruri, in timp ce aici si le acorda el insusi.

Inaltandu-se pe sine, implicit trufasul il coboara pe aproapele sau, il priveste de sus, il dispretuieste, "socotindu-l ca fiind nimic", atitudini care constituie o alta trasatura fundamentala a acestei prime forme de mandrie. Mandria il impinge pe om sa se compare cu aproapele si sa-si afirme superioritatea, socotindu-se cu totul deosebit, fundamental diferit de acela. Arhetipul acestei atitudini il aflam in Evanghelie, cand il auzim pe fariseu spunand: "nu sunt ca ceilalti oameni (...) sau ca acest vames" (Le 18, 11). Manat de mandrie, omul simte nevoia sa se masoare cu ceilalti, sa stabileasca ierarhii, tragand intotdeauna concluzia ca este cu totul superior, in toate privintele, sau macar in parte, intr-un anumit domeniu. Ajunge, de aceea, sa-l dispretuiasca pe aproapele sau si sa-i critice aproape sistematic felul de a gandi si a trai.

Aceasta forma de mandrie se traduce printr-o suita de atitudini care ne permit s-o definim mai bine. Cel mandru, scrie Sfantul Vasile cel Mare, "se lauda si exagereaza, ca sa apara mai mult decat este in realitate". El se arata ingamfat, trufas si plin de sine, sigur pe el, increzator in sine. La acestea se adauga adesea pretentia ca le stie

pe toate si convingerea ca are intotdeauna dreptate, de unde se isca indreptatirea de sine, ca si spiritul de contradictie (impotrivirea in cuvant) (de asemenea caracteristice pentru aceasta patima), dar si dorinta de a-i invata pe altii si de a stapani. Mandria il face pe om orb la propriile sale greseli si sa refuze a priori orice critica si orice sfat, sa urasca mustrarile si orice dojana; el nu poate suferi sa i se porunceasca si sa se supuna cuiva. Aceasta patima se manifesta si ca agresivitate; uneori, expresia acestei agresivitati este ironia, dar si asprimea cu care cel mandru raspunde atunci cand i se pune vreo intrebare, mutenia in anumite imprejurari, o ostilitate generala, dorinta de a-l jigni pe celalalt, implinita cu multa usurinta. Aceasta agresivitate se manifesta intotdeauna ca raspuns la cele mai mici critici care i se aduc.

Vedem astfel ca mandria este o patima de o gravitate extrema. Sfintii Parinti nu inceteaza sa spuna ca este cea mai rea dintre toate patimile, pentru ca ea a dus la caderea lui Satan si a ingerilor care au devenit diavoli, iar apoi a omului insusi. Fundamentul si esenta mandriei le aflam cercetand tocmai cauzele caderii originare. Am aratat deja ca pacatul stramosesc a constat pentru om - ca si pentru diavol - in autoindumnezeire, in revendicarea pentru sine a unei autonomii absolute si in vointa de a se dispensa de Dumnezeu; in pretentia de a socoti ca proprii calitatile sale, in cautarea unei slave numai pentru sine, facand din eul propriu un centru absolut, si in afirmarea propriei superioritati. Sfantul Ioan Casian explica astfel pacatul si caderea lui Satan: "Acesta, invesmantat in lumina dumnezeiasca si stralucind prin darnicia Ziditorului printre celelalte puteri ceresti, s-a increzut ca detine prin taria propriei naturi, nu prin binefacerea acelei darnicii, splendoarea intelepciunii si frumusetea virtutilor cu care-l impodobise harul Creatorului. Semetindu-se pentru aceasta, ca si cum nu-i mai era de trebuinta ajutorul divin pentru pastrarea acestei curatii, s-a socotit asemenea lui Dumnezeu, pretinzand ca, intocmai ca si Dumnezeu, nu are nevoie de nimeni. Bizuindu-se desigur pe liberul sau arbitru de care dispunea, crezu ca prin acest fapt are din belsug toate cate ii sunt de trebuinta pentru desavarsirea virtutilor si pentru deplina fericire vesnica. Aceasta singura cugetare a devenit pentru el prima cadere". Tot el aminteste spusa Psalmistului: "Iata omul care nu si-a pus pe Dumnezeu ajutorul lui, ci a nadajduit in multimea bogatiei si s-a intarit intru desertaciunea sa" (Ps. 51, 5-6).48 Si adauga ca, pentru om, pacatul a constat in ascultarea indemnului diavolului, care in chip mincinos i-a spus: "veti fi ca Dumnezeu". Dar "nadajduind sa ajunga Dumnezeu, a pierdut si ce era", spune Sfantul Ioan Gura de Aur, aratand ca acest pacat s-a perpetuat prin lucrarea diavolului in toti oamenii cuprinsi de mandrie: "toti oamenii de mai tarziu, care au alunecat spre necredinta, au ajuns aici datorita mandriei, pentru ca s-au inchipuit egali cu Dumnezeu".

Mandria este negare sau refuz al lui Dumnezeu, care uneori, ca in cazul lui Satan, ia forma revoltei fatise, dar de obicei se manifesta ca "tagaduire a ajutorului lui Dumnezeu si falire cu ravna sa". Trufasul refuza sa-L priveasca pe Dumnezeu ca Ziditor al firii sale, ca inceput si tel al fiintei lui, ca izvor al tuturor virtutilor si bunatatilor, punandu-le pe toate pe seama sa.

Cel mai adesea aceasta forma de mandrie pune stapanire pe monah, pe care il loveste in mod deosebit, facandu-l sa se considere pe sine cauza virtutilor si faptelor bune si, implicit, sa nu mai recunoasca ajutorul care ii vine de la Dumnezeu. Avva Dorotei spune ca cel mandru "pune pe seama sa ispravile savarsite, iar nu pe seama lui Dumnezeu". Aceeasi invatatura o gasim si la Evagrie si la Sfantul Maxim Marturisitorul. Dupa acesta din urma, mandru este cel care "se ingamfa cu bunurile primite de la Dumnezeu, ca si cum ar fi ale sale". Tot el spune ca tot omul care socoteste "virtutea si cunostinta ca izbanzi firesti ale sale, nu ca daruri dobandite prin

har" da dovada de mandrie. Altfel spus, omul se mandreste daca vede in virtuti expresia propriei sale valori si rezultatul propriilor merite, iar nu daruri ale Duhului Sfant, izvorand din participarea la desavarsirea dumnezeiasca; tot asa, daca isi inchipuie ca a dobandit biruinta asupra patimilor prin propriile puteri, iar nu prin ajutorul lui Dumnezeu.

Intelegem astfel de ce Sfintii Parinti arata ca aceasta forma de mandrie "loveste in mod deosebit pe cei pe care-i descopera ca le-au fost de folos unele virtuti" si se manifesta cu mai multa tarie "dupa ce le-am invins si am triumfaj asupra celorlalte (patimi)", Sfantul Ioan Gura de Aur spunand chiar ca "toate pacatele vin din lipsa noastra de grija, dar de mandrie ne imbolnavim atunci cand facem binele". Caci in locul patimilor biruite, in sufletul omului vine mandria.

Dar nu numai atunci cand omul se lupta cu patimile si le biruieste, se iveste mandria ca sa le ia locul, ci si atunci cand, dintr-un motiv sau altul, ele dormiteaza sau nu ni se fac vadite, fara ca aceasta sa insemne ca nu le avem deloc sau ca s-au imputinat. Sfantul Maxim arata in acest sens ca atunci "cand patimile isi inceteaza lucrarea fie pentru ca se ascund pricinile lor, fie pentru ca se departeaza dracii in chip viclean, se strecoara mandria", iar Sfantul Ioan Scararul, vorbind despre aceasta patima, spune ca "patimile s-au departat uneori nu numai de la unii credinciosi, ci si de la unii fara credinta, afara de una. Ele au lasat-o pe aceea singura sa umple locul tuturor, ca una ce e cea dintai dintre ele".

Vedem din aceasta ca, daca aceasta forma de mandrie ii ameninta in mod special pe cei imbunatatiti, ar fi gresit sa credem ca ceilalti oameni sunt scutiti de ea. Dar adesea ea nu mai este remarcata, pentru ca s-a "cronicizat", le-a cuprins intreaga fiinta si, de fapt, ii mentine intr-o stare de separare de Dumnezeu. Iar a trai in afara lui Dumnezeu, a duce o existenta cu totul autonoma si independenta de El si a se afirma pe sine ca unicul principiu si tel al propriei existente este o manifestare a acestei mandrii fundamentale care perpetueaza pacatul stramosesc. Oricine traieste departat de Dumnezeu, fie chiar pentru scurta vreme, arata ca nu-L cunoaste sau ca L-a uitat, ca-L tagaduieste si vrea sa se puna in locul Lui, dand astfel dovada de mandrie. Putem spune ca omul arata un oarecare grad de mandrie ori de cate ori staruie intr-o stare de relativa departare de Dumnezeu; singur sfantul, adica cel care a ajuns la unirea deplina cu Dumnezeu si cu totul transparent harului Sau, a scapat de aceasta patima; toti ceilalti oameni raman robi ai ei, chiar daca ignora acest lucru sau il neaga, asa cum ne arata Sfantul Ioan Scararul, punandu-ne inainte urmatoarea pilda: "Un batran foarte cunoscator il sfatuia duhovniceste pe un tanar care se trufea. Iar acesta, orb fiind, zise: Iarta-ma, parinte, nu sunt mandru. Iar prea inteleptul batran i-a spus: Ce alta dovada mai vadita a patimei acesteia ne poti da, fiule, decat cuvantul ce 1-ai zis: nu sunt mandru?".

Cele doua forme de mandrie pe care le-am prezentat, cu toate ca sunt foarte diferite, nu sunt totusi separate una de alta si independente. Ele sunt cele doua fete ale mandriei si stau intotdeauna impreuna in sufletul omului cazut, chiar daca uneori una capata mai multa amploare decat cealalta. Daca prima dintre ele il ridica pe om impotriva semenilor sai, iar cea de-a doua, impotriva lui Dumnezeu, de fapt, asa cum arata Sfantul Ioan Casian, fiecare dintre ele il inalta pe om in acelasi timp impotriva lui Dumnezeu si a aproapelui, pentru ca atitudinea omului fata de semenii sai este in fond legata de atitudinea fata de Dumnezeu, si invers. Este limpede, pe de alta parte, ca prima forma de mandrie isi are izvorul si temeiul in cea de-a doua: omul se trufeste si se lauda pentru ca nu recunoaste faptul ca virtutile si calitatile si toate bunurile pe care crede ca le are prin meritele sale ii vin de fapt de la Dumnezeu. Daca il injoseste

pe celalalt, in parte o face din acelasi motiv; caci a dispretul pe cineva pentru scaderile lui morale, de pilda, este totuna cu a pune faptele bune pe seama puterii omenesti, in loc de a raporta binele la Dumnezeu, arata Sfantul Maxim Marturisitorul.

Crezandu-se superior altora, cautand sa-i intreaca, socotindu-se mai presus de toti si plasandu-se in centrul tuturor evenimentelor; atribuindu-si toate calitatile si virtutile sau socotind ca macar in ceea ce priveste unele dintre ele este cu totul desavarsit, cel mandru ajunge sa se autoindumnezeiasca; el face din sine un mic dumnezeu, luand astfel locul adevaratului Dumnezeu, Cel care este cu adevarat absolut, culmea si centrul, principiul si sfarsitul tuturor celor create; Cel care da sens si valoare fiecarui lucru; izvorul si temeiul tuturor virtutilor si a tot binele si pricinuitorul desavarsirii.

Pentru ca se absolutizeaza pe sine, trufasul nu admite nici un rival, nu sufera nici o comparatie care l-ar pune in inferioritate, se teme de tot ceea ce i-ar putea submina pretuirea de sine. Din aceasta pricina si pentru a-si afirma fata de sine si fata de ceilalti superioritatea, el il judeca fara mila pe aproapele sau, il dispretuieste si-l umileste. Iar fata de tot ceea ce i-ar putea prejudicia superioritatea se arata aspru si agresiv, voind sa-si apere cu orice pret imaginea avantajoasa pe care o are despre sine si pe care vrea s-o impuna tuturor. El il dispretuieste si-l umileste pe aproapele sau, pentru ca-L tagaduieste pe Dumnezeu si se pune pe sine in locul Lui, nevoind sa vada chipul lui Dumnezeu din ceilalti oameni, chip care face din fiecare om un fiu al lui Dumnezeu si care-i confera, prin participare, demnitatea si superioritatea lui Dumnezeu insusi. Si pentru ca nu-l mai cinsteste pe aproapele sau ca faptura creata dupa chipul lui Dumnezeu, nemaicinstindu-L deci in el pe Dumnezeu, ajunge, dupa cuvantul Avvei Dorotei, sa-l "nesocoteasca, ca nefiind nimic".

Omul se arata mandru si infumurat pentru ca se increde in propriile sale puteri - in loc sa-si puna nadejdea in harul dumnezeiesc, recunoscand ca nu poate face nimic fara ajutorul lui Dumnezeu - si pentru ca isi afirma autonomia absoluta, refuzand sa vada in Dumnezeu principiul si telul existentei sale. inlocuind vointa lui Dumnezeu cu voia sa impotrivitoare si facand din ea un principiu absolut, se intelege ca va dori sa porunceasca altora, nu va asculta si nu se va supune fata de nimeni si de nimic.

Si tot astfel, pentru ca nu recunoaste in Hristos arhetipul firii sale, ci se socoteste pe sine masura tuturor lucrurilor, el le judeca pe toate si crede ca le stie pe toate, se crede intelept, vrea sa aiba intotdeauna dreptate si sa-i invete pe toti si nu sufera sa fie cu nimic contrazis. Si, intr-un cuvant, de aceea este plin de sine cel trufas, fiindca este cu totul gol de Dumnezeu.

Sfintii Parinti socotesc mandria o boala ,infricosata", "peste masura de mare si foarte cruda", "ucigatoare". Mandria, spune Sfantul Grigorie cel Mare, "vatama sufletul, dupa cum molima care se intinde peste tot vatama intreg trupul". La fel zice si Sfantul Ioan Gura de Aur, ca "mandria este pentru suflet ca febra care aprinde madularele trupului" .

De asemenea, Sfintii Parinti socotesc aceasta patima drept o forma de nebunie. Vorbind despre pacatul stramosesc si despre urmarile lui devastatoare, Avva Dorotei spune: "De ce am cazut in toata starea aceasta vrednica de plans ? Nu din pricina mandriei noastre ? Nu pentru nebunia noastra? (...) De aceea, Dumnezeu vazand aceasta nerusinare, zice: Acesta este nebun ". Sfantul Ioan Gura de Aur spune raspicat: "Mandria nu este altceva decat pierderea mintii, o boala cumplita pe care numai nebunia o naste; caci nu este om mai lipsit de minte decat cel trufas". Acelasi Sfant Parinte mai spune ca "cel pe care a pus stapanire aceasta patima sufera de

aceeasi boala ca si nebunii".

In ce consta caracterul patologic al mandriei ? il putem considera, ca si in cazul celorlalte patimi, un efect al pervertirii unei tendinte fundamentale a firii omenesti. Omul, asa cum am vazut, a fost creat pentru a se inalta la Dumnezeu si a ajunge la unirea cu El in plenitudinea iubirii si a cunoasterii. Inaltarea omului la Dumnezeu urma sa se faca prin implinirea asemanarii cu Dumnezeu, pe temeiul virtutilor care fusesera sadite in firea lui si prin im-proprierea tot mai sporita a harului daruit de Prea Sfantul Duh. Prin sinergia nevointei sale si a harului dumnezeiesc, adica prin conlucrarea omului cu Dumnezeu, avea omul sa se inalte la slava dumnezeiasca. Iar inaltarea lui se cuvenea s-o faca in unire cu semenii sai si, aducand in sine la unitate intreg cosmosul, trebuia si pe acesta sa-1 uneasca cu Dumnezeu in sine. Or, omul a pervertit aceasta tendinta fireasca inaltandu-se numai pe sine, indumnezein-du-se pe sine si - increzandu-se in cuvintele inselatoare ale sarpelui - voind sa ajunga "ca Dumnezeu" prin sine insusi, fara Dumnezeu, si prin propriile puteri, fara harul Lui. Afirmandu-se si inaltandu-se pe sine in afara lui Dumnezeu, a ajuns sa se afirme si sa se inalte impotriva Lui; si refuzand comuniunea cu semenii, omul s-a ridicat si impotriva acestora, taind astfel firea omeneasca cea una.

La baza mandriei mai sta si o alta pervertire, legata de cea pe care tocmai am aratat-o. Atitudinea fireasca a omului atunci cand face sau cand descopera in sine ceva bun este de a-l atribui lui Dumnezeu, de a-l socoti un dar al Sau si de a-I aduce slava si multumire Datatorului a tot binele, incepator si desavarsitor al tuturor celor bune. Hristos insusi ne este pilda pentru aceasta, caci, raspunzand celui care-L numise "invatatorule bun", ii spune: "De ce-Mi zici bun ? Nimeni nu este bun decat unul Dumnezeu" (Mc 10, 17-18). Cel mandru insa raporteaza binele la sine insusi, se face pe sine cauza si scop al binelui si se slaveste pe sine insusi. Astfel, spune Sfantul Maxim Marturisitorul, omul ajunge sa se "foloseasca de bine pentru a face raul".

Caracterul patologic al mandriei este dat si de alte caracteristici ale ei. La baza tuturor formelor sale, spun Sfintii Parinti, sta nestiinta. "Nu multa cunostinta il duce pe om la nebunia mandriei, ci nestiinta", spune Sfantul loan Gura de Aur. Aceasta nestiinta este, desigur, in primul rand necunoasterea lui Dumnezeu, "inceputul trufiei omului este a parasi pe Dumnezeu" (int. Sir. 10, 12), adica a nu-L cunoaste. Sfantul Ioan Gura de Aur citeaza acest verset in repetate randuri. Din necunoasterea lui Dumnezeu cel mandru ajunge la o perceptie deliranta a realitatii; el este "ca si orbit si-si pierde dreapta judecata", cum constata Sfantul Grigorie cel Mare. Iar Sfantul loan Gura de Aur spune, in acelasi sens, ca "cel inrobit de aceasta patima ajunge sa nu mai vada limpede lucrurile".

Mai intai de toate, cel mandru nu se vede pe sine asa cum este in realitate. El se trufeste, se inalta, se crede a fi cineva, isi inchipuie ca are o calitate sau alta, in timp ce, in afara lui Dumnezeu, omul "nu este decat tarana", iar "bunurile" sale sunt stricacioase si trecatoare, sortite pieirii, ireale, in fond. "Pentru ce se trufeste cel ce este pamant si cenusa, cand in viata fiind el le leapada mereu dinauntrul sau (...) iar murind va mosteni... viermii ?", gasim scris in Cartea lui Isus Sirah (10, 9). Iar Sfantul loan Gura de Aur spune, in acelasi sens: "Cel care se trufeste pentru cele ce nu sunt decat umbre, care-si inalta inima pentru lucruri care se trec ca floarea ierbii (cf. l Pt l, 24) (...) nu este el, oare, vrednic de ras ? Nu este el, oare, asemenea unui sarac care n-are ce sa manance, dar se lauda cu desfatarile de care, candva, intr-o noapte, s-a bucurat in vis ?".

Acest delir este vadit mai ales atunci cand omul mandru isi atribuie calitati pe care nu

le are si cand intre ceea ce-si inchipuie despre sine si ceea ce este cu adevarat exista un dezacord vizibil pentru cei din jur. Astfel, Sfantul Ioan Scararul, intr-una dintre definitiile pe care le da acestei patimi, spune ca "mandria este saracia cea mai de pe urma a sufletului ce-si naluceste bogatia si-si socoteste intunericul, lumina".

Dar chiar si atunci cand omul se lauda cu unele calitati pe care le are cu adevarat, el isi atribuie siesi, in mod nebunesc, bunuri care-i vin de la Dumnezeu si pe care nu le are decat prin participarea la bunatatile cele dumnezeiesti. "Ce ai, pe care sa nu-l fi primit ? Iar daca l-ai primit, de ce te falesti, ca si cum nu l-ai fi primit ?" (I Cor. 4, 7), se intreaba Apostolul Pavel. Atunci cand face vreun bine, omul nu este de fapt decat un fel de unealta si deci nu are pentru ce sa se mandreasca. Iar lucrul acesta nu este adevarat numai cand este vorba de faptele bune pe care le savarseste, ci si cand gandeste ceva bun, si pentru orice pornire buna, si pentru orice virtute, caci, asa cum am aratat, toate i-au fost daruite de Ziditorul sau si numai cu harul Lui au putut fi ele implinite. Punandu-le pe seama sa, cel trufas isi sporeste delirul, pentru ca, de fapt, el ajunge sa se socoteasca dumnezeu. "Prin aceasta (a te lauda pe tine... si a uita de Dumnezeu care a facut binele) nu numai ca pierzi binele, ci-ti pricinuiesti osanda, indraznind sa pui pe seama ta aceea pentru care trebuie sa inalti mai degraba multumita iubitorului de oameni Dumnezeu", scrie Sfantul Varsanufie. Iar Sfantul Ioan Scararul subliniaza nebunia unei asemenea purtari: "E rusine sa se mandreasca cineva cu podoaba straina, dar e nebunia cea mai de pe urma sa se faleasca, prin inchipuirea de sine, cu darurile lui Dumnezeu".

Adevarata cunoastere de sine pentru om consta in a sti ca prin sine insusi, in afara lui Dumnezeu, nu este decat praf si pulbere. De aceea Sfantul Ioan Gura de Aur spune ca "acela, mai cu seama, se cunoaste pe sine, care socoteste ca nu e nimic". Cel trufas, dimpotriva, falindu-se pentru toate aceste motive pe care le-am aratat, dovedeste o totala necunoastere de sine, cum spune in continuarea textului citat Sfantul Ioan Gura de Aur: "cel mandru nu se cunoaste deloc pe el insusi". Asa cum scrie Apostolul Pavel: "De se socoteste cineva ca este ceva, desi nu este nimic, se insala pe sine insusi" (Gal. 6, 3). Nestiind ce este si avand o perceptie deliranta asupra propriei realitati, omul mandru nu mai poate cunoaste cu adevarat pe nimeni si nimic.

Mai intai de toate, cel trufas nu-si cunoaste semenul. Am spus deja ca il umileste si-l dispretuieste, necunoscandu-i demnitatea de faptura a lui Dumnezeu si nerecunoscandu-l ca frate al sau intru Hristos. Relatiile cu semenul sunt de aceea perturbate, in loc sa-l inalte pe semenul sau intru Dumnezeu, el se inalta pe sine, iar din acela face un simplu mijloc de lauda de sine, un soi de oglinda in care, in loc sa vada chipul lui Dumnezeu, isi vede reflectata propria imagine, sau cel putin cea pe care el insusi si-a facut-o despre sine si pe care asteapta ca celalalt sa i-o redea nestirbita. Pe de alta parte, in loc sa-l simta pe celalalt ca aproapele lui in Domnul, ca seaman al sau si frate, omul trufas cauta sa se separe de ceilalti oameni, doreste sa se arate cu totul deosebit si superior fata de ei, legatura cu semenii capatand in acest caz forma unei neincetate impotriviri. Desigur, fiecare om este cu totul unic, este o persoana distincta de toti ceilalti, adica avand un mod propriu de a realiza natura umana si de a face vadit chipul lui Dumnezeu din el, chemata sa-si desavarseasca propriile daruri duhovnicesti;104 de aceea intre oameni sunt deosebiri, unii avand mai multe calitati si daruri decat altii. Dar toate aceste deosebiri isi regasesc in Dumnezeu unitatea lor fundamentala (l Cor. 12, 4-6, 11). in cadrul unor relatii firesti si sanatoase, unicitatea fiecarei persoane se afirma in relatie cu a celorlalte, nu sub forma opozitiei, ci a complementaritatii, spre folosul comun (l Cor. 12, 7), in unitatea comunitatii umane al carei arhetip este Biserica, trupul lui Hristos. Fiecare om, ca si madularele trupului, are un anumit rol, o anumita functie, are utilitatea si importanta sa, si nimeni

nu poate spune ca se poate lipsi de ceilalti (I Cor. 12, 21). Nici un om nu este vrednic de dispret, iar valoarea si demnitatea lui nu sunt cu nimic mai prejos decat ale altora; ba chiar cei care au mai putine calitati sau daruri sunt cei carora li se cuvine mai multa cinste (cf. I Cor. 12, 22-25). Omul mandru, in loc sa-si foloseasca darurile proprii pentru a-i ajuta pe ceilalti, mai putin naruiti, intrand astfel intr-o legatura de unire prin contemplaritatea lor traita in Dumnezeu, in smerenie si fratietate, abate aceste daruri de la telul lor firesc si le foloseste in chip egoist pentru a-si afirma unicitatea prin opozitie fata de aproapele sau, stabilind o ierarhizare proprie, in care el este situat pe treapta cea mai inalta, iar toti ceilalti sunt pusi pe treptele cele mai de jos. Astfel, deosebirile si chiar inegalitatile, in loc sa fie desfiintate in simtirea unitatii de trup al lui Hristos, dimpotriva, prin mandrie sunt tot mai mult accentuate. Aproapele devine un rival, iar mandria se vadeste a fi factor de dezbinare si separare, perturband profund relatiile dintre oameni si devenind, prin urmare, sursa a nenumarate rele.

Nemaifiind in stare, din pricina mandriei, sa se indrepte spre Dumnezeu si sa se deschida cu adevarat catre cel de langa el, omul se retrage in sine si se inchide in lumea marginita a eului propriu, actionand intotdeauna sub imperiul acestui eu egoist pe care-l exalta la infinit. Mandria constituie astfel negarea iubirii, ducand la distrugerea legaturilor armonioase pe care, prin iubire, omul le stabileste atat cu Dumnezeu, cat si, in El, cu sine insusi si cu cei din jur. Capacitatea de a iubi pe care Dumnezeu i-a dat-o omului pentru a se uni cu El este pervertita de omul trufas, care o abate de la menirea ei fireasca pentru a o indrepta numai spre eul propriu. El se iubeste pe sine si numai pe sine. Astfel patima mandriei ajunge sa se identifice cu patima iubirii de sine.

Toti Sfintii Parinti, asa cum am spus, socotesc mandria o patima deosebit de grava. Mai ales efectele ei patologice sunt ingrozitoare. "Demonul trufiei pricinuieste cea mai grea cadere a sufletului", scrie Evagrie. Fiind o forma de nebunie, poate duce la stari acute si tipice de nebunie in intelesul curent al termenului, indeosebi Evagrie a reliefat acest aspect, aratand ca mandria ajunsa la culme duce la nebunie: "(Demonul trufiei este insotit de...) cel mai cumplit dintre rele, iesirea din minti, nebunia si vederea unei multimi de demoni in aer". Iar in alta parte, el scrie: Jndata (dupa demonul slavei desarte) vine demonul mandriei, care aduce in chilia monahului fulgerari de lumina neincetate si balauri inaripati, ducandu-l la raul cel mai mare, pierderea mintii. Intr-unul dintre capitolele editiei neprescurtate a tratatului sau, din care am extras citatul de mai sus, Evagrie spune ca mandria duce la iesirea din minti. Monahul "vede cum aerul din chilie ia foc si este strabatut noaptea de fulgere stralucitoare, si locul tot este plin de etiopieni" (care, in limbajul ascetic al vremii, ii indica in mod simbolic pe demoni). Descriind urmarile acestei stari, el arata cum sarmanul om "cu mintile ratacite, smintit de teama, uita ca este om". Citim in Pateric cum unii monahi, in urma unei asceze indelungate, din pricina mandriei, "intru iesire din minti au venit"; si tot aici, aflam despre un calugar care "umflandu-se cu mandria, a fost luat in stapanire de un duh pitonicesc". Istoria lausiaca ne prezinta si ea doua cazuri asemanatoare: al monahului Valens si al lui Eron, care, "ajungand la multa mandrie", in urma, sub efectul acestei patimi si-au iesit din minti. Se stie, de asemenea, ca patima mandriei ofera un teren prielnic pentru vedeniile inselatoare prin care diavolii ii amagesc pe monahi si care sunt, in fond, adevarate halucinatii. Sfantul loan Scararul, in cuvantul despre mandrie, descrie o asemenea situatie: "Cand dracul se salasluieste in lucratorii lui, atunci, aratandu-se in somn sau si in stare de veghe, ia chipul, zice-se, al unui sfant inger, sau mucenic, ii impartaseste vreo descoperire de taina, sau vreun dar (harisma), ca, amagindu-se nenorocitii, sa-si iasa cu totul din minti".

Mandria are numeroase alte efecte patologice. Sfintii Parinti spun ca ea este pricina

tuturor relelor care-i vin omului. "Toate lucrurile rele ni se intampla din pricina mandriei noastre", invata un Batran. "Semetia este cauza si radacina bolilor", spune, in ceea ce-1 priveste, Sfantul Ioan Casian. "Potopul de rele care au pangarit lumea a venit din pricina mandriei", afirma Sfantul Ioan Gura de Aur,care in alta parte zice ca din cauza acestei patimi a ajuns omul sa fie "inconjurat de scarbe si dureri".

Instrainandu-l pe om de Dumnezeu, mandria il lipseste de ajutorul Lui si de darurile dumnezeiesti. Il face sa piarda cunostinta duhovniceasca, apoi toate virtutile dobandite. "Mandria, scrie Sfantul Grigorie cel Mare, nu se multumeste sa piarda o singura virtute; ea loveste tot sufletul si-l strica in intregime, tot asa cum o boala molipsitoare, intinzandu-se, rapune trupul in intregime". La fel spune si Sfantul Ioan Casian: "Raul trufiei... e intocmai cu o boala generalizata, cumplita, care nu se impaca sa vatame un singur madular, sau o parte a lui, ci pravaleste intregul corp intr-o distrugere totala", si tot el arata ca, spre deosebire de alte patimi, care ataca numai virtutea care le este contrara, trufia "surpa si nimiceste din temelii intreaga cetate a virtutilor". Sfantul Ioan Gura de Aur remarca, la fel, ca "acest pacat singur risipeste tot binele din suflet". Iar Sfantul Ioan Scararul spune si el ca "pe cat este intunericul strain de lumina, pe atat este cel mandru de strain de virtute".

Este limpede ca in acest fel mandria deschide poarta tuturor patimilor. Intreaga traditie patristica prezinta cu constanta invatatura potrivit careia mandria este "inceput", "radacina, izvor si maica a tuturor pacatelor". "Mandria este unul dintre cele mai mari pacate, radacina si izvor al oricarui pacat", afirma Sfantul Ioan Gura de Aur. "Cele sapte pacate de capetenie sunt vlastare rasarite din aceasta radacina rea", scrie Sfantul Grigorie cel Mare. Iar Sfantul Ioan Casian noteaza: "Aceasta boala, desi este ultima in lupta pornita impotriva pacatelor, si in ordinea lor este asezata la urma, totusi este prima prin origine si timp".

Cu toate ca intr-adevar mandria este pricina a tuturor patimilor, trebuie sa aratam totusi ca ea se inrudeste mai indeaproape cu unele dintre ele, nascand in suflet indeosebi mania, ura si toate formele de agresivitate, invartosarea inimii, judecarea aproapelui, clevetirea si defaimarea lui, fatarnicia, tristetea, dispretuirea semenilor, pizma, lacomia, desfranarea si intinarea trupului si, dupa cum am aratat deja, chenodoxia.

Patima mandriei este un nesecat izvor de suferinte pentru sufletul omului, iar aceasta din mai multe motive. Omul mandru poate suferi din pricina discrepantei intre ceea ce se crede sau ceea ce vrea sa fie si ceea ce simte ca este in realitate; el mai poate suferi pentru ca-si vede amenintata sau tagaduita imaginea pe care si-a creat-o sau pe care voieste s-o impuna oamenilor cu privire la sine, sau superioritatea pe care o afiseaza fata de celalalt. De asemenea, el nu este niciodata multumit de situatiile inalte la care accede, pentru ca intotdeauna i se pare ca n-a atins culmea dorintelor sale, iar pofta sa de marire este fara sat.

Mandria risipeste linistea launtrica, aruncandu-l pe om intr-o neincetata stare de tulburare. Iar aceasta cu atat mai mult cu cat asteptarile celui mandru sunt mai intotdeauna inselate, in loc de stima semenilor, el primind cel mai adesea dispret si batjocura. Ingamfatului i se intampla tocmai ce nu vrea, spune Sfantul Ioan Gura de Aur. Vrea sa se laude, ca sa fie onorat; dar este cel mai dispretuit om. Dintre toti oamenii, cei mandri mai ales se fac de batjocura; toti ii urasc si-i dusmanesc, si nu-i nimeni care sa-i ajute".

Teama ca nu i se va recunoaste valoarea pe care si-o atribuie il face banuitor,

neincrezator, suparacios si naste in el sentimentul ca este persecutat, ajungandu-se astfel la stricarea relatiilor cu cei din jur. Susceptibilitatea il face, in plus, sa se arate agresiv fata de cei care-l critica sau despre care doar banuieste aceasta.

Mandria nu este numai un motiv de conflict cu ceilalti, ea si intretine starea de conflict si-i impiedica pe oameni sa se impace. Chiar daca omul ajunge sa recunoasca in sinea sa ca a gresit, el n-o declara in public si nu-si cere iertare de la cei pe care i-a jignit. Aceasta atitudine se manifesta de altfel si fata de Dumnezeu: mandria il face pe om sa nu-si vada pacatele, sa le uite,si deci sa staruie in ele, continuand sa ramana departe de Dumnezeu, in schimb, omul mandru nu uita jignirile care i s-au adus si pastreaza in el o ranchiuna dureroasa si vatamatoare pentru suflet.

In incheiere, sa amintim ca diavolul joaca un rol important in zamislirea si intetirea acestei boli care este mandria, iar ea constituie un teren deosebit de prielnic pentru lucrarea lui. Sfantul Ioan Scararul spune ca ea este "pricina luarii in stapanire de draci". In mandrie, omul se arata a fi stapanit de diavol mai mult decat in oricare alta patima si de aceea uneori acela nici nu se mai lupta cu el. Astfel, Sfantul Ioan Scararul spune ca cel mandru "nu va avea nevoie de drac. Caci el insusi este drac si vrajmas ce se razboieste cu sine", iar Sfantul Ioan Gura de Aur spune chiar ca mandria "face din om, drac". Am aratat, de altfel, mai inainte ca mandria este cea care i-a transformat in diavoli pe Satana si pe ceilalti ingeri cazuti.

Capitolul urmator
*Transmiterea bolilor spirituale in umanitatea decazuta*

**Transmiterea bolilor spirituale in umanitatea decazuta**

Patimile, stricaciunea si moartea sunt urmari ale pacatului stramosesc care se transmit din generatie in generatie in umanitatea decazuta, facand din ea o umanitate bolnava. Prin pacatul sau, Adam a orientat firea pe care o primise la creatie intr-o directie contrara celei pe care i-o menise Dumnezeu, ajungand la un mod de existenta nefiresc si lipsit de ratiune, care se manifesta prin patimi, adica prin folosirea contrar firii a facultatilor sale, care are drept urmare stricaciunea si moartea. Iar pentru ca Adam este "radacina" firii omenesti, prototip al umanitatii pe care, in principiu, o continea in intregime in sine, el a transmis starea decazuta a firii sale tuturor urmasilor lui.

Aceasta transmitere se face in esenta prin ereditatea biologica. Sfantul Grigorie de Nyssa o spune explicit:"Pacatul s-a amestecat cu firea prin cei ce au primit de la inceput patima, insusindu-si boala prin neascultare. Caci precum firea animalelor de orice soi se continua in insirarea celor ce vin dupa aceea, incat ceea ce se naste e aceeasi dupa ratiunea firii cu aceea din care s-a nascut, la fel omul se naste din om, patimasul din patimas, pacatosul din pacatos". Sfantul Grigorie Palama spune, in acelasi sens, ca omul, nemaivietuind dupa Dumnezeu, "nu mai poate da nastere unor fapturi care sa semene cu Dumnezeu, ci doar unora care sunt asemenea lui, vechi, imbatranitoare si supuse stricaciunii". Astfel, fiecare om mosteneste la nastere, inscrise in insasi firea lui, urmarile pacatului lui Adam.

Sfintii Parinti ai Rasaritului6 subliniaza totusi faptul ca nu a fost mostenit pacatul lui Adam, acest pacat fiind personal, in acest sens, Apostolul Pavel spune ca "prin greseala unuia moartea a imparatit" (Rom 5, 18) si ca "prin greseala unuia cei multi

au murit" (Rom 5, 15) si ca "a imparatit moartea (...) si peste cei ce nu pacatuisera, dupa asemanarea greselii lui Adam" (Rom 5,14). Iar atunci cand Apostolul spune ca "prin neascultarea unui om s-au facut pacatosi cei multi" (Rom 5, 19), desemneaza prin aceasta expresie urmarile pacatului lui Adam, iar nu pacatul personal al aceluia. Astfel, Sfantul Chiril al Alexandriei spune: "Firea a bolit de pacat prin neascultarea unuia singur, adica a lui Adam. Si asa s-au facut pacatosi cei multi; nu ca ar fi fost ei partasi la greseala lui Adam - caci nici nu erau ei inca -, ci pentru ca erau partasi ai firii sale cazute in robia pacatului". Iar Sfantul Marcu Ascetul spune la fel de limpede: "Calcarea (poruncii) avandu-si pricina in voia libera (...), nu a primit-o nimeni in chip necesar. Dar moartea, care e din pricina ei si e necesara, am mostenit-o (si ea domneste si peste cei care n-au pacatuit intru asemanarea greselii lui Adam)". "Noi am mostenit numai moartea lui Adam".

Cu alte cuvinte, calcarea poruncii sau pacatul ca act are intotdeauna un caracter personal, este un efect al liberului arbitru personal, iar nu o mostenire prin fire. De aceea Sfintii Parinti ai Rasaritului spun ca, chiar inainte de venirea lui Hristos, oamenii aveau putinta de a nu pacatui, asa cum ne-o dovedeste existenta a nenumarati drepti ai Vechiului Testament. Numai in masura in care urmasii lui Adam au pacatuit ei insisi sau s-au facut cu voia urmatori ai aceluia, au ajuns sa fie partasi ai greselii lui, si prin aceasta vrednici de pedeapsa. Asa trebuie sa intelegem cuvintele Apostolului Pavel, cand spune: "precum printr-un om a intrat pacatul in lume, si prin pacat moartea, asa si moartea a trecut la toti oamenii, pentru ca toti au pacatuit..." (Rom 5, 12).15

Biserica Ortodoxa, urmand invatatura Sfintilor Parinti rasariteni, considera ca pruncii primesc ca mostenire urmarile pacatului stramosesc, care afecteaza firea omeneasca, iar nu pacatul lui Adam in sine, care este legat numai de persoana lui Adam. Si daca stergerea pacatelor este una dintre functiile botezului adultilor, in ceea ce-i priveste pe copii, nu este cazul sa vorbim despre asa ceva, dupa cum subliniaza Fericitul Teodoret al Cirului, "daca unicul scop al botezului ar fi stergerea pacatelor, de ce-ar mai fi botezati pruncii nou-nascuti, care nu cunosc pacatul ?".

Trebuie insa sa adaugam ca, chiar daca la nastere oamenii nu mostenesc pacatul lui Adam si chiar daca sunt lipsiti de pacate personale, ei sunt totusi mostenitorii unei stari de pacatosenie care le vatama firea. De aceea, Sfantul Marcu Ascetul, aratand ca oamenii n-au mostenit pacatul lui Adam, afirma totusi ca din pricina pacatului aceluia "toti sunt sub pacat" (Rom. 3, 9), adica, altfel spus, in stare de pacatosie. Sfantul Chiril al Alexandriei spune acelasi lucru atunci cand, tagaduind si el ca omenirea ar fi partasa la greseala lui Adam, spune ca ea "boleste de pacat", ca e partasa la "firea cazuta sub legea pacatului". Asa se inteleg si cuvintele Psalmistului: "Ca iata intru faradelegi m-am zamislit si in pacate m-a nascut maica mea" (Ps. 50, 6). Aceasta stare de pacatosenie arata ca firea omeneasca este slaba, neputincioasa, beteaga, patimitoare si stricacioasa, muritoare dupa trup si, in general vorbind, moarta din punct de vedere duhovnicesc, altfel spus, starea de pacat arata instrainarea de Dumnezeu sau, mai precis, departarea de El. Astfel, Sfantul Marcu Ascetul scrie: "Murind primul om, adica instrainandu-se de Dumnezeu, nu mai puteam vietui nici noi in Dumnezeu".

Starea de pacat care afecteaza firea omeneasca nu este o pricina de invinuire a omului atata vreme cat el nu si-a asumat-o in chip personal. Omul se naste cu o fire bolnava, patimitoare, stricacioasa si muritoare ca urmare a pacatului lui Adam, iar nu al sau; instrainarea de Dumnezeu, in care se afla la nastere, este si ea o stare de pacat, dar pe care nu el a ales-o, in care a intrat fara voia sa si care nu are nimic comun cu departarea de Dumnezeu din propria vointa, care este cu adevarat pacat, in

sensul propriu al cuvantului. Sfantul Maxim Marturisitorul face aceasta distinctie chiar cand este vorba despre Adam: "Corupandu-se mai intai libera alegere a ratiunii naturale a lui Adam, a corupt impreuna cu ea si firea, care a pierdut harul nepatimirii, si asa s-a ivit pacatul. Asadar, caderea vointei de la bine la rau este cea dintai si cea mai vrednica de osanda. A doua, intamplata din pricina celei dintai, este mutarea firii de la nestricaciune la stricaciune, mutare ce nu poate fi osandita. Caci doua pacate s-au ivit in protoparinte, prin calcarea poruncii dumnezeiesti: unul vrednic de osanda, si unul care nu poate fi osandit, avand drept cauza pe cel vrednic de osanda. Cel dintai este al hotararii libere, care a lepadat binele cu voia, al doilea al firii, care a lepadat fara voie, din pricina hotararii libere, nemurirea".

Pruncul nou-nascut nu poate face astfel de pacate cu voia si deci el nu este vinovat de pacat. Omul pacatuieste din momentul in care dispune in mod liber de constiinta si voia sa; atunci el ajunge sa pacatuiasca "dupa asemanarea greselii lui Adam" (Rom. 5, 14), facandu-se partas vinovatiei aceluia si devenind astfel irn-preuna-raspunzator de urmarile pacatului stramosesc.

Nu poate fi tagaduit insa faptul ca firea pe care omul o mosteneste are o anumita inclinare spre rau, spre pacat. "Ceea ce pune stapanire pe vointa noastra si o trage de la bine la rau e intr-adevar o neputinta si o slabiciune a firii noastre", scrie Sfantul Grigorie de Nyssa, adaugand ca, in urma calcarii poruncii de catre Adam, firea noastra a suferit o schimbare, "fiind manati de acum numai spre rautati".

Aceasta inclinare spre rau se manifesta indeosebi in patimi, pe care firea omeneasca le mosteneste si care se manifesta de indata ce s-a nascut omul, cum gasim scris in Cartea Facerii: "Cugetul inimii omului se pleaca la rau din tineretile lui" (8, 21). Sfantul Ioan Casian arata ca de mici copiii au porniri patimase: "Oare nu vedem, de pilda, miscarile spontane ale carnii nu numai la copii, care, fiind in stare de nevinovatie, inca n-au ajuns sa faca deosebire intre bine si rau, dar chiar la cei micuti, pana si la sugari ? Fara sa vadeasca in ei nici cel mai mic semn al placerii, totusi, dintr-un imbold natural, ei arata ca poseda miscarile proprii carnii. Nu vedem chiar la cei foarte mici violentele intepaturi ale maniei si nu observam adesea ca, mai inainte de a fi ajuns a cunoaste virtutea rabdarii, sunt sensibili la nedreptatile pe care le sufera si simt pana si jignirile unor vorbe spuse in gluma ? Ba uneori, sub impulsul maniei, pana si dorinta de a se razbuna ar avea-o, daca nu le-ar lipsi puterea".

Sfintii Parinti subliniaza adeseori constrangerea brutala pe care aceasta tendinta la rau o exercita asupra firii omenesti, caracterul ei tiranic, sporit inca si mai mult de lucrarea diavolilor care o sustin, care duce la o adevarata inrobire a omului; este "legea pacatului" despre care vorbeste Sfantul Apostol Pavel (cf. Rom 7, 14-21). Tot asa spune si Awa Dorotei: "Omul este tarat prin sila si tiranie de vrajmasul sau, si aproape si cei ce nu voiau sa pacatuiasca, pacatuiau de sila". Sfantul Maxim Marturisitorul vorbeste si el de puterile raului care-l asupresc pe omul cazut, ajungand sa-l supuna aproape cu totul.

Desigur, omul nu este silit sa pacatuiasca; pe de o parte, el continua sa aiba liberul sau arbitru, iar pe de alta, el primeste ajutorul lui Dumnezeu, daca voieste sa-l primeasca. Dar firea sa pervertita, adica instrainata de Dumnezeu si intoarsa spre cele sensibile si stricacioase, face ca omul sa se lase cu usurinta atras spre pacat si sa se indrepte in chip patimas spre rau. Si pentru ca vointa sa este slaba si neputincioasa, el cade repede in ispitele diavolesti.

Asa aluneca spre rau cel mai adesea oamenii din pricina firii lor cazute. Si lasandu-se

omul tarat in pacate, patimile sale sporesc si-l imping sa pacatuiasca si mai mult; si cu cat pacatuieste mai mult, cu atat ele se intaresc. Starea patimitoare mostenita prin fire, de la pacatoasa fara voie cum era, devine, prin pacatul pe care-l face om cu voia, cu adevarat pacatoasa. Tot asa stricaciunea si moartea, pe care la inceput oamenii le-au mostenit fara voia lor, in urma pacatului lui Adam, devin acum pricina de pacate personale, caci temandu-se de boala si moarte, "se lipesc prin dragostea de viata, de placeri, ca si cand ele ar fi elementele constitutive ale vietii", cazand prada patimilor, care nu fac decat sa adevereasca si sa le intareasca stricaciunea si conditia de fiinte supuse mortii.

Prin pacatul pe care-l face cu voia sa, omul ii urmeaza lui Adam, devine impreuna raspunzator cu acela si cu toti oamenii care faptuiesc si ei pacatul ce zace in firea omeneasca cazuta, care le este comuna. Numai in acest sens putem spune ca oamenii sunt cu totii vinovati pentru pacatul lui Adam. De aceea Sfantul Maxim Marturisitorul, dezvaluind dialectica pacatului si a patimirii, si robia la care ajunge omul intr-un sfarsit, deplange conditia umana: "Fiindca, asadar, din pricina neascultarii a intrat pacatul, iar din pricina pacatului a intrat in firea oamenilor trasatura patimitoare (patimasa) prin nastere si fiindca neincetat cu aceasta trasatura patimitoare a nasterii prin pacat se improspata prima calcare, nu era nadejde de slobozire, firea fiind incatusata prin aprobarea vointei ei intr-o legatura rea".40 De altfel, in descrierea pe care am f acut-o fiecarei patimi in parte, am subliniat adesea aceasta dialectica.

Dupa caderea in pacat, Dumnezeu, prin glasul proorocilor, a continuat sa le dea oamenilor porunci si invataturi, ceea ce n-ar fi avut nici un sens daca ei n-ar fi avut putinta de a le implini, si care arata ca ei se puteau impotrivi acestei inlantuiri aparent fatale. De altfel, se stie ca sub Legea Veche, cu toate limitele naturii umane cazute, au fost oameni care au dus o viata dreapta si placuta lui Dumnezeu. Sfantul Sofronie spune limpede ca oamenii care au trait sub Legea Veche aveau puterea de a se impotrivi patimilor si ca, deci, erau direct raspunzatori pentru pacatele lor: "Cat priveste pacatele (...), toate ne acuza: Legea, care poruncea si dadea pentru fiecare pacat pedeapsa cuvenita, Proorocii - care striga sa fugim de pacat si sa facem binele, dreptii - care ne indeamna sa parasim calea rautatilor (...), invatatorii - care ne arata cum sa ne ferim de ele". Sfantul Ioan Gura de Aur, vorbind despre fiii lui Adam, spune acelasi lucru: "Dumnezeul universului (...) isi arata fata de noi toata bunatatea Sa; cunoscand tainele noastre si gandurile din adancul sufletului nostru, ne indeamna, ne sfatuieste si inabusa pornirile noastre spre rau; nu ne constrange; ne da leacuri potrivite, dar lasa ca vointa noastra sa savarseasca totul".

Dar tot atat de adevarat este ca inainte ca Fiul lui Dumnezeu sa Se intrupeze si sa implineasca lucrarea Sa rascumparatoare, oamenii, chiar cei drepti, nu puteau scapa de conditia pacatoasa in care-i aruncase pacatul stramosesc si sufereau tirania firii lor patimitoare si inclinarea ei spre rau, ca si robia stricaciunii si a mortii. Aceasta stare de pacatosenie era o stavila care impiedica omenirea sa ajunga la dobandirea deplina a harului lui Dumnezeu.

Doar Hristos putea sa tamaduiasca firea omeneasca de boala grea in care zacea dupa caderea in pacat a lui Adam; numai El ii putea reda nepatimirea, nestricaciunea si nemurirea pe care ea le-a avut in starea cea dintai; numai El putea sa-l aduca din nou pe om pe calea indumnezeirii, care-i fusese pusa inainte la creatie si pentru care a si fost creat.

Capitolul urmator

**PARTEA A III-A**

**Conditiile generale ale tamaduirii**

**Hristos - Tamaduitorul**

"Ca Hristos a venit ca sa-i vindece pe cei bolnavi, o spune El insusi", arata Sfantul Irineu. intr-adevar, Iisus spune: "Nu cei sanatosi au nevoie de doctor, ci cei bolnavi (...) n-am venit sa chem pe drepti, ci pe pacatosi la pocainta" (Mt 9, 12-13; Mc 2, 17; Le 7, 31); si inca: "cu adevarat imi veti spune: Doctore, vindeca-te pe tine insuti! (Le 4, 23); si: "Duhul Domnului este peste Mine (...) M-a trimis sa vindec pe cei zdrobiti cu inima" (Le 4, 18).

In deplina conformitate cu aceasta invatatura a lui Hristos cu privire la Sine, Sfintii Parinti si intreaga Traditie bisericeasca vad in El doctorul trimis de Tatal pentru a-i vindeca pe oameni, care boleau din pricina urmarilor pacatului stramosesc, si pentru a-i reda firii omenesti sanatatea sa primordiala.

Chiar inainte de intruparea Cuvantului, Dumnezeu era privit drept "Cel ce vindeca toata bolile" (Ps. 102, 3). Si, potrivit Sfintilor Parinti, proorocii - si in mod special Moise - au fost trimisi de Duhul Sfant ca doctori care sa ingrijeasca pe poporul lui Israel care bolea de pacat,3dar in fata unei omeniri atat de grav bolnave si profund ranite de pacat, ei n-au putut face nimic. "Proorocii, spune Sfantul Chirii al Ierusalimului, au fost trimisi, ca si Moise, pentru a-1 vindeca pe Israel; si ei, varsand lacrimi pentru el, 1-au ingrijit, dar n-au putut sa stavileasca raul care se intinsese (...), caci din crestet pana in talpile picioarelor nu ramasese nici un loc sanatos; tot trupul ii era plin de rani necuratate, neunse cu untdelemn si nelegate". Avva Dorotei spune si el, aproape cu aceleasi cuvinte, ca "Bunul Dumnezeu (...) a trimis prooroci si nici acestia n-au izbutit. Caci rautatea s-a intarit si mai mult, cum zice Isaia: "Nici buba, nici rana, nici vanataia nu mai erau calde si nu se mai putea pune nici plasture, nici untdelemn, nici legatura peste ele" (Isaia l, 6). Asa zicand, rautatea nu era numai intr-o parte, nici intr-un singur loc, ci in tot trupuL Cuprinsese tot sufletul. Stapanea peste toate puterile lui. Nu se mai putea pune untdelemn s.a.m.d. Toate erau robite pacatului, toate erau stapanite de el. Caci zice si Ieremia: "Am doftoricit Babilonul si riu s-a vindecat" (Ier. 51,9)". La fel spune si Sfantul Macarie Egipteanul: "in vremea calcarii poruncii de catre Adam, diavolul s-a straduit sa raneasca si sa intunece pe omul cel launtric, mintea care conduce si priveste spre Dumnezeu. De atunci, ochii lui au privit catre cele rele si catre patimi, ramanand inchisi fata de bunurile ceresti. Prin urmare, asa de grav a fost ranit, incat nimeni nu putea sa-l vindece (..!) nici unul dintre drepti, dintre Parinti, dintre profeti sau patriarhi n-a putut sa vindece sufletul care fusese de la inceput ranit cu o rana nevindecabila. A venit Moise, dar nu a putut sa aduca o vindecare completa. Au urmat preotii, darurile, zeciuielile, sarbatorile, lunile noi, spalarile rituale, jertfirile, arderile de tot si toate celelalte mijloace de indreptare care existau in vremea Legii; dar sufletul n-a putut fi vindecat de curgerea cea necurata a cugetelor celor necurati, si toata dreptatea ei n-a putut sa-l vindece". In mai toate scrisorile sale, Sfantul Antonie cel Mare reia aceasta tema si de fiecare data foloseste termeni legati de boala si tamaduire, "in nesfarsita Sa iubire de oameni, scrie el, Ziditorul nostru a binevoit sa vina la noi, cei bolnavi si rataciti; si pentru aceasta, mai intai l-a ridicat pe Moise, datatorul de Lege". "Acesta, care a pus temelie pentru casa Adevarului, a voit sa vindece rana cea adanca si intinsa si sa ne

aduca la partasia cea dintru inceput (cu Dumnezeu). Dar Moise a murit fara sa fi izbandit. Dupa el a venit multimea proorocilor, care au zidit si ei pe aceleasi temelii, dar nici ei n-au putut sa vindece ranile cele rele ale neamului omenesc; si au marturisit ca sunt neputinciosi". "Si toti cei care primisera Duhul au vazut cat de mare si de nevindecat este rana si ca nici o faptura nu putea s-o vindece." "Apoi multimea sfintilor s-a adunat si a inaltat rugaciune catre Ziditorul tuturor, spunand: "Au doara nu mai este balsam in Galaad ? Au doara nu mai este acolo doctor ? De ce dar nu se vindeca fiica poporului Meu ?" (Ier 8, 22); "Am doftoricit Babilonul, dar nu s-a vindecat. Lasati-l si haideti sa mergem fiecare in tara noastra" (Ier 51, 9)". Sfantul Nicolae Cabasila arata si el, ca si Sfantul Antonie, ca Legea a fost data oamenilor ca mijloc de vindecare, dar ea n-a putut decat sa-i pregateasca pe oameni pentru "ca ei sa voiasca cu orice pret sa-si refaca sanatatea si sa ceara bucuros si cat mai grabnic sa vina la ei doctorul" si sa "arate mai mult dor dupa sanatate", caci ea nu era de ajuns pentru lecuirea lor. Sfantul Macarie spune, in acelasi sens: "Tot asa cum umbra nu aduce nici un folos, nici nu vindeca suferintele, tot asa si Legea cea veche nu putea sa aline durerile si sa vindece ranile sufletului, pentru ca nu avea puterea sa dea viata". Iar Sfantul Grigorie de Nazianz arata si el ca, "mai intai mustrat in multe feluri pentru nenumaratele sale pacate, care se inmulteau ca lastarele dintr-o radacina rea, apoi sfatuit spre indreptare, pentru multe pricini si in tot felul de imprejurari, prin cuvant, prin lege, prin prooroci, prin multimea binefacerilor, ori prin groaza amenintarilor, prin pedepse si felurite semne (...), s-a facut vadit ca omul are nevoie de un leac mai puternic, care sa-1 vindece de boala rautatii care sporea peste masura".

Dupa Origen, chiar si ingerii "veneau in ajutorul oamenilor si-i faceau sanatosi, vindecandu-i de bolile lor (...). Si atat cat le sta in putere, ii ajutau pe oameni". Dar ca si proorocii, si ingerii s-au dovedit neputinciosi, din pricina relei vointe a oamenilor care nu voiau sa se tamaduiasca ("chiar daca ei faceau tot ce le sta in putere pentru a-i vindeca pe oameni, acestia nu voiau sa se vindece"), dar mai ales pentru ca boala era grea si se intinsese la toata omenirea cazuta: "si au vazut ca leacurile lor erau prea slabe pentru boala de care sufereau oamenii".

Era limpede ca omenirii ii trebuia, dupa cum spune Sfantul loan Scararul, un doctor, un chirurg a carui pricepere sa fie pe masura marimii bolii si ranilor ei. Singur Iisus Hristos, ca Dumnezeu Care S-a facut om, ramanand in acelasi timp Dumnezeu, era doctorul potrivit, si de aceea, pentru ca numai El putea sa-l vindece pe om, Dumnezeu Tatal, din nesfarsita Sa mila si iubire fata de neamul omenesc si ca raspuns la plansetele si rugaciunile profetilor si ale multimii de sfinti, L-a trimis pe pamant. Sfantul Chirii al Ierusalimului scrie, in continuarea textului citat mai sus: "Dupa care, sfarsindu-li-se lacrimile, profetii au strigat: "Cine va da din Sion mantuire lui Israel ?" (Ps. 13, 6) si inca: "Doamne, pleaca cerurile si Te pogoara" (Ps. 143, 5) (...), caci, iata, ranile oamenilor sunt mai mari decat leacurile noastre (...), si ticalosia noastra noi nu putem s-o indreptam, numai Tu poti sa ne indrepti si sa ne ridici". "Si a ascultat Domnul rugaciunea proorocilor si nu Si-a intors Tatal fata Sa de la neamul omenesc ranit de moarte. Si pe insusi Fiul Sau L-a trimis, ca doctor care sa-l tamaduiasca". "Cunoasteti ca este imparat si Doctor", "caci Iisus, imparatul nostru, punand inceput tamaduirii, s-a imbracat in saracia noastra si l-a vindecat pe cel bolnav". "Ramanand Dumnezeu si pastrandu-Si cu adevarat neschimbata slava de Fiu, S-a facut, ca doctor foarte priceput, pe potriva slabiciunii noastre". La fel spune si Avva Dorotei: "Atunci Bunul si Iubitorul de oameni Dumnezeu trimite pe Unul Nascut Fiul Sau. Caci numai Dumnezeu putea tamadui si birui o astfel de patima. Si proorocii au cunoscut aceasta. De aceea spune si David in chip lamurit "Cel ce sezi pe heruvimi, arata-Te, inalta stapanirea Ta si vino sa ne mantuiesti pe noi" (Ps. 39, 2-3). Si "Doamne, apleaca cerurile si Te pogoara" (Ps. 143, 5). Si altele ca acestea. (...) Deci a venit Domnul nostru, facandu-Se om pentru noi, ca, precum zice Sfantul

Grigorie,23 sa vindece pe cele asemenea prin cele asemenea, sufletul cu suflet, trupul cu trup". Avva Ammona spune tot asa, ca "Tatal L-a trimis din cer pe Fiul Sau, pentru ca sa vindece toate neputintele si toate bolile oamenilor". Iar Sfantul Antonie cel Mare, in mai multe dintre scrisorile sale, reia aceasta tema:

- "Rana era de nevindecat si nici una dintre fapturi nu putea s-o lecuiasca, in afara de Fiul cel Unul Nascut, chip al Tatalui; El, Mantuitorul nostru, era doctorul cel bun, stiut si asteptat de prooroci; si de aceea, adunandu-se toti laolalta, au inaltat rugaciuni la Dumnezeu pentru neamul omenesc (...) Iar Dumnezeu, aratandu-Si marea Sa iubire, a venit la noi, oamenii". - "Rugamintile sfintilor inaintea lui Dumnezeu, care cereau adancul bunatatii Sale, sa-L trimita adica pe Fiul Sau Cel Unul Nascut - caci, nefiind nici o faptura in stare sa vindece rana cea adanca a omului, El singur putea s-o faca venind la noi -, au ajuns la urechile Lui si, miscat de iubire, Acesta a spus: Fiul Omului (...) binevoieste sa iei asupra Ta sarcina aceasta". - "Toata adunarea sfintilor s-a strans ca sa-I ceara bunatatii Tatalui un Mantuitor care sa vina sa ne mantuiasca pe noi toti, spunand ca numai El singur este doctorul potrivit pentru rana noastra. Si prin voia Tatalui, El S-a lipsit de slava Sa si, Dumnezeu fiind, a luat chip de sluga si S-a dat pentru pacatele noastre".

- "Vazand ca nici sfintii si ca nici una dintre fapturi nu poate vindeca rana adanca ce cuprinsese toate madularele si stiind ca duhul le era neputincios, Tatal tuturor fapturilor Si-a aratat milostivirea si, in marea Sa iubire de oameni, nu L-a crutat pe Fiul Sau Unul Nascut si L-a dat pentru pacatele noastre, ca pe toti sa ne mantuiasca".

- "Inima Facatorului s-a umplut de mila pentru noi si in netarmurita Sabunatate El a voit sa ne aduca la starea cea dintai, care se cuvenea sa fie pururea pastrata. Si nu S-a crutat pe Sine, ci S-a pogorat la fapturile sale, pentru a le mantui".

- "Cei care primisera Duhul au cunoscut ca nimeni dintre fapturi nu poate vindeca rana cea adanca, ci numai Bunatatea Tatalui, Care este Fiul Sau Cel Unul Nascut, trimis ca sa mantuiasca lumea. El este doctorul cel mare care poate sa ne vindece de boala. Si ei s-au rugat Tatalui si Bunatatii Sale". "Facatorul nostru a vazut ca rana se intindea tot mai mult si ca era nevoie de un doctor; de aceea, lisus, Dumnezeu si Ziditorul oamenilor, a venit la ei sa-i vindece".

La randul sau, Sfantul Macarie Egipteanul scrie: "Rana cu care am fost raniti era nevindecabila si numai Dumnezeu putea s-o vindece. De aceea a si venit in persoana, pentru ca nimeni si nimic din cele de demult - nici Legea, nici proorocii - n-au putut s-o vindece. Numai El, venind, a vindecat acea rana nevindecabila a sufletului". Iar in alta parte, la fel, spune ca omul "asa de grav a fost ranit, incat nimeni nu putea sa-l vindece, ci numai Domnul; El singur putea savarsi acest lucru. Iar Acesta venind "a ridicat pacatul lumii" (Ioan I, 29)". Si pentru ca toti erau neputinciosi, "a trebuit sa vina Mantuitorul, doctorul cel adevarat, cel ce vindeca in dar (...) El singur a adus marea si mantuitoarea izbavire si insanatosire a sufletului; El l-a eliberat din robiev El l-a scos din intuneric, El l-a preaslavit cu lumina Sa". in alta omilie spune, la fel: "Cand a calcat Adam porunca si s-a facut neascultator, odraslele noptii - adica duhurile rautatii - i-au sfasiat madularele sufletului si l-au lasat fara puterea de a face binele, intunecandu-1 cu totul si ranindu-l fara putinta de lecuire; si nu i-a fost cu putinta nici unuia dintre patriarhi sau dintre prooroci sa-l vindece; ci numai Dumnezeu, Creatorul sau, putea s-o faca. Si pentru aceasta, in netarmurita Sa bunatate, a venit intru atata umilinta si la ticalosia noastra pentru a ridica sufletul cazut in rautate".

Dar nu numai autorii citati mai sus, ci toti Sfintii Parinti vad in Hristos pe Doctorul venit la oameni pentru a-i vindeca de bolile si de nebunia aduse de pacat si de urmarile sale; ei vorbesc - inca din primele veacuri - despre mantuirea pe care El a adus-o ca despre ingrijire si tamaduire a neamului omenesc. Astfel, de pilda, Sfantul Ignatie al Antiohiei le scrie Efesenilor: "Un singur doctor este, trupesc si duhovnicesc, nascut si nenascut, Dumnezeu in trup, in moarte viata adevarata, din Maria si din Dumnezeu (...) Iisus Hristos, Domnul nostru".36 Sfantul Iustin Martirul si Filosoful spune despre Hristos ca "S-a facut pentru noi om si fiind astfel partas suferintelor noastre, ne-a adus vindecarea". Autorul Epistolei catre Diognet scrie si el ca Dumnezeu, "aratand ca in vremile de mai inainte era cu neputinta firii noastre sa dobandeasca viata, a aratat acum ca Mantuitorul poate mantui si face cele cu neputinta; prin acestea doua a voit sa credem in bunatatea Lui, sa-L socotim (...) doctor (al nostru)". "Singurul doctor al ranilor noastre este numai Iisus", spune Clement Alexandrinul, care arata si ca "Dumnezeu, Care este Tata, cauta faptura Sa, o vindeca de cade si iarasi o ridica". In omilia sa dedicata Epifaniei, cand Biserica sarbatoreste aratarea lui Dumnezeu oamenilor, Sfantul Grigorie de Nazianz spune: "Sarbatorim astazi vindecarea noastra de boala", si inca: "sa vedem (in sarbatoarea aceasta) lucrarea vindecarii noastre". Sfantul Grigorie de Nyssa, la randul sau, scrie: "Doctorul adevarat al bolilor sufletului, care, pentru cei stapaniti de rau, a intrat in viata oamenilor, inlaturand (...) pricina facatoare de moarte, ne readuce la sanatatea sufleteasca". Si putin mai departe: "Fiindca (...) prin parasirea vietuirii celei bune din rai (...) firea noastra a fost luata in stapanire de boala aceasta rea si pricinuitoare de moarte, a venit Doctoral cel adevarat, tamaduind dupa legea doftoriceasca raul prin cele contrare lui". Sfantul loan Damaschin in capitolul din Dogmatica sa dedicat venirii in trup a lui Hristos pentru mantuirea oamenilor, intitulat "Despre dumnezeiasca intrupare, despre purtarea de grija (iconomia) de noi si despre mantuirea (in greceste: modul vindecarii) noastra", spune explicit: "(Hristos) Se face supus Tatalui... vindecand neascultarea noastra". Multi Sfinti Parinti amintesc, in acest sens, proorocia lui Isaia referitoare la Hristos: "El a luat asupra-Si durerile noastre si cu suferintele noastre S-a impovarat" (Is 53, 3).

Pacatul si urmarile sale apar ca boala, dar si ca forme de nebunie manifestata in multe chipuri. De aceea, Hristos este privit si ca Cel care a venit ca sa "plasmuiasca din nou pe cel zdrobit, sa-l faca viu pe cel omorat si sa cheme iarasi la el din ratacirea (mintii) plasmuirea Lui". Iar Origen spune direct: "Neamul omenesc, atins de nebunia pacatului, trebuia vindecat prin mijloacele pe care (Cuvantul) le socotea potrivite celor atinsi de ea, pentru readucerea lor pe cai intelepte". De aceea, Clement Alexandrinul poate spune: "pe cel care graieste cuvinte atat de nesocotite il chem la mantuirea care-l face sanatos la minte ".

Asa cum am aratat deja, chiar numele lui Iisus (Iesua) inseamna "Yahwe mantuieste" (cf. Mt. l, 21; Fapte 4, 12). Verbul ebraic yasha, care inseamna "a salva", are in limba greaca corespondentul folosit in mod frecvent in Noul Testament, care inseamna nu numai "a elibera" sau "a salva dintr-un pericol", ci si "a vindeca"; tot asa, cuvantul mantuire inseamna nu numai eliberare, scapare, mantuire, ci si vindecare. Astfel, Sfantul Chiril al Ierusalimului explica: "Iisus, in evreieste, inseamna Mantuitor, dar in limba greaca se talcuieste tamaduitor". "Si pe drept cuvant este numit "Iisus", caci este un nume care I se cuvine pentru ca El mantuieste vindecand". Am aratat deja ca Hristos insusi Se prezinta ca doctor (cf. Mt 8, 16-17; 9, 12; Mc. 2, 17; Le 4, 18,23; 7, 31), ca adeseori proorocii ii vestesc venirea in aceasta calitate (cf. is 53, 5; Ps. 102, 3), iar evanghelistii il numesc si ei tot asa (cf. Mt. 8, l, 6-11). Pilda samariteanului milostiv, dupa Origen, poate fi ea insasi privita ca o prezentare a lui Hristos ca Doctor. Sa amintim, in fine, ca, in timpul vietii Sale pamantesti, multi oameni au venit la El ca la un doctor.

Biserica Ortodoxa a integrat acest mod de a-L privi pe Hristos ca doctor, ca si conceperea mantuirii ca tamaduire, in ansamblul ritualurilor sacramentale si al slujbelor liturgice. In insusi miezul dumnezeiestii Liturghii a Sfantului Ioan Gura de Aur, Hristos este invocat ca "Doctorul sufletelor si al trupurilor noastre".

Pentru ca este in acelasi timp si Dumnezeu, si om, unind in Persoana Sa dumnezeiasca cele doua naturi, divina si umana, Hristos, Logosul intrupat, poate sa vindece firea omeneasca, bolnava din pricina pacatului si a urmarilor lui funeste. Pentru ca sa-l vindece pe omul cazut, Hristos trebuie sa Se faca om, sa-Si asume in chip adevarat firea omeneasca. Asa cum arata Sfantul Maxim Marturisitorul, "Domnul fiind intelept, drept si puternic dupa fire, se cadea ca intelept sa nu ignore modul tamaduirii", si, explica el in continuare, "intelepciunea si-a aratat-o in modul tamaduirii, facandu-Se om fara vreo schimbare sau stirbire".

Daca ar fi numai Dumnezeu, fara sa fie in acelasi timp si om, atunci - spune Sfantul Chirii al Ierusalimului - inseamna ca "El nu Si-a asumat omenitatea, si noi ramanem straini de mantuire", caci, asa cum arata Sfantul Grigorie de Nazianz, "ceea ce nu este asumat, nu este vindecat ", formula carereia cuvant cu cuvant spusa Sfantului Ioan Damaschin, care mai adauga: "Cuvantul ia pe om in intregime (..:), ca sa dea mantuire (vindecare) omului in intregime" si "pe toate le-a luat ca pe toate sa le vindece". Intr-adevar, Hristos a vindecat "pe cel asemenea printr-unul asemenea", adica l-a vindecat pe om facandu-Se om, imbracand firea omeneasca in intregime. "Neputinta firii noastre (...) fiind peste masura de mare, avea nevoie de un leac pe masura. Iar acest leac ni l-a adus Ziditorul nostru, Care S-a facut asemenea rapturilor Sale si Dumnezeu fiind, S-a facut om ca noi", scrie Sfantul Sofronie al Ierusalimului. Hristos, arata Sfantul Ioan Damaschin, ne-a "vindecat" "prin luarea firii noastre". Si tot el spune in alta parte: "intreaga fiinta a Dumnezeirii s-a unit cu intreaga fire omeneasca; Dumnezeu Cuvantul n-a lasat nimic din cele ce a sadit in firea noastra cand ne-a plasmuit la inceput, ci le-a luat pe toate, corp, suflet ganditor si rational si insusirile acestora (...); El in intregime m-a luat pe mine in intregime, El in intregime S-a unit cu mine. In intregime, ca sa-mi daruiasca mie in intregime mantuire. Caci ceea ce este neluat, este nevindecat". "Pe toate le-a luat, ca pe toate sa le vindece", spune el inca o data. Hristos Se face "pentru toti, tot ceea ce suntem noi: trup, suflet, minte", asumandu-Si in intregime firea omeneasca.

Hristos, nascandu-Se din Fecioara, a fost lipsit de urmele pacatului stramosesc, luand astfel asupra-Si firea care i s-a dat omului la facere, firea pe care Adam o avea in Rai, adica o natura tinzand firesc spre bine si lipsita de orice inclinare spre pacat, nepatimitoare, nestricacioasa si nemuritoare. In cuvantul sau la Nasterea Domnului, cand Biserica sarbatoreste intruparea Domnului, Sfantul Grigorie de Nazianz spune: "Multe sarbatori are Biserica pentru a cinsti tainele crestine! Dar dintre toate cea mai mare este cea de astazi, caci astazi (Hristos) pe mine, cel pacatos, desavarsit m-a facut si m-a intors la starea cea dintai din Rai a lui Adam".

Firea omeneasca asumata de Cuvantul lui Dumnezeu era inca si mai mult desavarsita si indumnezeita datorita unirii ipostatice cu firea Lui cea dumnezeiasca, de ale carei energii se impartasea deplin, fiecare dintre ele pastrandu-si neatinse insusirile firesti. Sfantul Grigorie de Nazianz, Sfantul Maxim Marturisitorul si Sfantul Ioan Damaschin vorbesc despre perihoreza celor doua firi, care sunt deosebite, dar nu despartite, unite, dar neamestecate. Sfantul loan Damaschin spune ca, "chiar daca spunem ca firile Domnului patrund una in alta, totusi stim ca intrepatrunderea (perihoreza) provine din partea firii dumnezeiesti. Caci aceasta strabate prin toate, dupa cum voieste, dar prin ea nu patrunde nimic. Si ea impartaseste trupului din maririle sale, dar ramane nepatimitoare si nu participa la patimile trupului". Enipostaziind natura

omeneasca si unind-o astfel cu natura dumnezeiasca, Hristos, prin intruparea Sa, a facut sa cada cea dintai dintre cele trei stavile care-l desparteau pe om de Dumnezeu, si anume deosebirea de fire, celelalte fiind pacatul si moartea. El i-a redat firii omenesti puterea de a primi in ea harul dumnezeiesc necreat, de care aceasta se lipsise prin pacatul stramosesc.

Acestei asumari a firii, Hristos i-a adaugat si o asumare iconomica. Din marea Sa iubire de oameni, El intra in stare de chenoza, si binevoieste sa Se coboare intr-atat, incat, intr-un anumit fel, renunta la natura Sa nepatimitoa-re, nestricacioasa, nemuritoare si dumnezeiasca, pentru a-Si asuma natura cazuta si pacatoasa a omului care suferea urmarile pacatului stramosesc; altfel spus, El ia asupra Lui natura omeneasca patimitoare, stricacioasa si muritoare. Totusi, asumandu-Si aceasta fire pacatoasa si facandu-Se, asa cum spune Apostolul, "pacat pentru noi" (2 Cor. 5, 21), El nu a primit pacatul. "Fiind cu totul lipsit de pacat si de stricaciune, explica Sfantul Grigorie de Nazianz, a vindecat toate greselile si patimile noastre si a sters necuratia pacatului. Caci luand asupra Sa greselile si bolile noastre, El nu s-a intinat cu nimic din ceea ce avea nevoie de leac, caci daca a binevoit sa se lase ispitit in toate, pentru a Se face asemenea noua, de pacatuit insa n-a pacatuit".

Astfel, Hristos ia asupra Sa "trasatura patimitoare (a omului), insa fara de pacat". Altfel spus, "Hristos a luat toate afectele firesti si neprihanite ale omului", afara de "patimile de ocara". Astfel; El a luat asupra Sa foamea, setea, osteneala, teama, lacrimile, simtirea durerii, suferinta cea mai cumplita si, intr-un sfarsit, moartea, altfel spus toate scaderile si marginirile noastre ca urmari ale pacatului, pentru ca sa ne scape din ele; si toate bolile, slabiciunile si neputintele firii noastre, pentru ca sa le vindece. Asa cum arata Sfantul Macarie cel Mare: "El, Care daduse leacurile cele tamaduitoare, El, Care vindecase pe cei raniti, S-a aratat ca unul dintre ei". Iar Sfantul Antonie cel Mare adauga: "Din pricina nebuniei noastre, El a luat vesmantul nebuniei; si din pricina slabiciunii, vesmantul slabiciunii; si pentru ca eram saraci, S-a facut sarac; si din pricina ca noi ne daduseram mortii, S-a facut muritor ca noi". Formula Sfintilor Parinti pe care am citat-o mai sus, potrivit careia ceea ce nu este asumat nu poate fi vindecat, se aplica nu numai naturii umane enipostaziate de Hristos in intregime, trup, suflet si minte, ci si modului de existenta al acestei naturi cazute pe care, tocmai pentru aceasta, Hristos a binevoit s-o ia asupra Sa.

Hristos ia asupra Lui urmarile pacatului pentru a le nimici mai intai in propria Sa persoana. Si poate sa faca aceasta intrucat, fiind fara de pacat si ramanand neintinat de el, nu sufera tirania lui, nedand loc pacatului in el, si pentru ca in toate ispitirile si incercarile la care S-a supus de bunavoie, Si-a pastrat insusirile omenesti nestramutat indreptate spre bine si a supus intotdeauna vointa Sa omeneasca vointei dumnezeiesti. Sfantul Chirii al Alexandriei scrie: "Sufletul devenit suflet al Cuvantului, care nu stia de pacat, avea de acum siguranta unei asezari nestramutate in bine, devenind cu mult mai tare decat pacatul care ne stapanise pana atunci". "Luand sufletul omenesc, El 1-a facut pe acesta biruitor asupra pacatului si, asa zicand, ca si imbibandu-l cu o vopsea care nu mai iese, i-a dat statornicia si nestramutarea firii Sale", spune el in continuare.

Sfintii Parinti insista in mod deosebit asupra acestui fapt, anume ca Hristos Si-a supus intotdeauna vointa omeneasca vointei Sale dumnezeiesti, altfel spus, ei arata ca, intrucat vointa Sa dumnezeiasca era in acelasi timp cea a Tatalui care L-a trimis, Hristos S-a aratat, ca om, intotdeauna ascultator fata de Tatal. Iar prin aceasta El a vindecat firea noastra, caci pacatul lui Adam a constat in neascultarea de Dumnezeu; iar prin despartirea voii sale de voia lui Dumnezeu au venit urmarile nenorocite ale neascultarii; si prin ratacirea dintai, firea omeneasca s-a abatut de la menirea ei

fireasca, ajungand sa traiasca nefiresc si lipsindu-se de harul dumnezeiesc si de viata cea adevarata. Tot asa cum neascultarea lui Adam l-a instrainat pe om de Dumnezeu, desavarsita ascultare a lui Hristos fata de Tatal Sau l-a impacat pe om cu Dumnezeu, a indreptat firea cea stricata si l-a adus din nou pe om la unirea cu Dumnezeu. "(Hristos) ca om a supus, in El, si prin El, lui Dumnezeu si Tatal, ceea ce este omenesc", scrie Sfantul Ioan Damaschin. Iar Sfantul Grigorie de Nyssa arata vindecarea firii noastre lucrata de Cuvantul intrupat, prin urmatoarele cuvinte: "Sanatatea sufletului este buna mireasma a voii dumnezeiesti, precum caderea din voia cea buna (a Celui bun) este boala sufletului, care sfarseste in moarte. Fiindca deci am slabit (ne-am imbolnavit) prin parasirea vietuirii celei bune din rai, cand ne-am umplut de veninul neascultarii, si de aceea firea noastra a fost luata in stapanire de boala aceasta rea si pricinuitoare de moarte, a venit Doctorul cel adevarat, tamaduind dupa legea doftoriceasca raul prin cele contrare lui. Si pe cei luati in stapanire de boala, din pricina ca s-au despartit de voia dumnezeiasca, ii elibereaza iarasi de boala prin unirea cu voia dumnezeiasca". La fel spune si Sfantul Ioan Damaschin: "(Hristos) Se face ascultator Tatalui..., vindecand neascultarea noastra". Iar Sfantul Chiril al Alexandriei spune, la randul sau: "Dupa cum in Adam firea omeneasca a primit stricaciunea prin neascultare (...), tot asa in Hristos ea si-a recapatat sanatatea, caci s-a facut ascultatoare lui Dumnezeu si Tatal, necunoscand pacatul".

Prin intreaga Sa activitate pamanteasca, prin toate faptele Sale mantuitoare Cuvantul lui Dumnezeu intrupat n-a facut altceva decat sa lucreze in vederea vindecarii firii omenesti. Prin Botez, El, care era neintinat de pacat, curateste firea omeneasca, o renaste si o lumineaza, scotand-o de sub stapanirea puterilor rautatii si din necunoasterea lui Dumnezeu.

Primind sa fie ispitit in pustie, potrivit trasaturilor patimitoare firesti, dar biruind ispita si neprimind in nici un fel raul in Sine, El l-a eliberat pe om din robia puterilor rele care-l indeamna la pacat si din patimile nascute din setea de placere.

Mergand de bunavoie la Patima Sa si primind sa sufere durerea in firea Sa omeneasca patimitoare, Hristos o biruieste prin firea Sa dumnezeiasca ne-patimitoare si-l scoate pe om de sub stapanirea ei tiranica si din robia patimilor pricinuite de durere; adica l-a scapat pe om si de patimile la care ajunge omul din frica de durere, si de cele prin care incearca sa-si usureze suferinta cautand placerile. Asa ne arata si cantarile bisericesti: "Suitu-Te-ai pe Cruce, patimile mele vindecandu-le cu patima preacuratului Tau trup pe care de voie l-ai purtat". Vindecandu-L pe om de patimile sale, Hristos il face sa-si redobandeasca astfel folosinta fireasca a puterilor sale sufletesti, altfel spus face ca ele sa fie din nou indreptate catre Dumnezeu. Sfantul Maxim Marturisitorul scrie in acest sens: "Cel care l-a facut pe om (...) Se face El insusi patirnitor, pentru a vindeca patimile noastre prin Patima Sa; si astfel desfiintand in trupul Sau patimile noastre care intrecusem orice masura, in marea Sa iubire de oameni reinnoieste in Duhul puterile sufletului nostru".

Dintre toate faptele lucrarii Sale mantuitoare, Patima, moartea si invierea sunt cele mai mari. Prin ele darama cele doua stavile care mai ramasesera intre om si Dumnezeu, adica pacatul si moartea, impacandu-ne cu El (Rom 5, 10; 2 Cor 5, 18); si ne reda astfel sanatatea deplina, cea a firii noastre dintru inceput, nestricaciunea si nemurirea.Vorbind despre Patima, moartea si invierea Domnului, Sfantul Grigorie de Nazianz spune: "Toate acestea erau pentru Dumnezeu un mijloc de (...) vindecare a slabiciunii noastre, ca sa-l repuna pe vechiul Adam in starea din care cazuse si sa-l duca din nou langa pomul vietii".

Rascumpararea omului este o mare taina, cu anevoie de inteles in toata profunzimea ei si cu neputinta de explicat in cuvinte omenesti, indeosebi moartea lui Hristos pe cruce apare ca "judecata a judecatii", dupa cum spune Sfantul Maxim Marturisitorul. De aceea se cuvine ca taina aceasta sa fie "marita si cinstita prin tacere", cum invata Sfantul Grigorie de Nazianz. Sfintii Parinti vorbesc despre ea in termeni apofatici, folosindu-se de imagini care ramand palide si nu sunt niciodata pe masura maretiei ei.

Sa notam totusi ca perspectiva adoptata in general de crestinismul occidental - care plaseaza rascumpararea intr-un cadru esential etic si juridic, ca "satisfactie" sau "plata", vazand in jertfa lui Hristos o datorie pe care Acesta o plateste Tatalui in locul omului, pentru a-I potoli mania sau pentru a "satisface" dreptatea dumnezeiasca - este cu totul straina de invatatura Sfintilor Parinti rasariteni si de Traditia Bisericii Ortodoxe. "Nu este oare limpede, se intreaba Sfantul Grigorie de Nazianz, care refuza o asemenea conceptie cu privire la rascumparare, ca Tatal primeste jertfa nu pentru ca ar fi poruncit-o in vreun fel sau pentru ca ar fi fost cumva necesara pentru El, ci din icono-mie ? Trebuia ca neamul omenesc sa fie sfintit de Cel ce este Dumnezeu, Care sa ia asupra Sa firea omeneasca, trebuia ca El insusi sa ne izbaveasca de tiran, biruindu-l prin puterea Sa, trebuia ca sa ne cheme din nou la El prin Fiul Sau, Care este Mijlocitorul Care pe toate le face dupa voia Tatalui, Caruia ii este supus in toate". Hristos rastignit pe cruce nu aduce o simpla "satisfactie" de ordin juridic, ci restaurarea ontologica a firii omenesti pe care a luat-o asupra Sa. Si daca numai Fiul lui Dumnezeu il poate rascumpara pe om si daca pentru aceasta El trebuie sa moara cu trupul, aceasta nu se intampla pentru ca numai El era pe masura datoriei pe care omenirea pacatoasa o avea fata de Dumnezeu si pentru ca numai prin moartea Sa putea sa plateasca aceasta datorie, ci pentru ca singur Dumnezeu putea sa lecuiasca de rele neamul omenesc si numai primind sa moara El, "Cel ce singur are nemurire" (l Tim 6, 16), putea sa-1 izbaveasca pe om din moarte, caci altfel, cum spun Sfintii Parinti, ceea ce nu este asumat, nu poate fi vindecat.

Astfel, dupa cum starea de stricaciune apare pentru cei mai multi dintre Sfintii Parinti ca o boala care l-a lovit pe om in urma pacatului si ca o consecinta "fireasca" si de neinlaturat a aceluia, mai curand decat o pedeapsa data de Dumnezeu, tot asa rascumpararea adusa de Hristos este inteleasa de ei ca o asumare de bunavoie de catre Cuvantul intrupat a conditiei omenesti, supusa suferintelor si mortii, cu scopul de a nimici prin puterea Dumnezeirii Sale urmarile pacatului, adica bolile de natura spirituala ale omului, stricaciunea si moartea, si de a-i darui acestuia o viata noua, in care firea omeneasca sa-si regaseasca deplina sanatate. Nu este deci de mirare ca Sfintii Parinti vorbesc despre Patimile si moartea mantuitoare ale lui Hristos ca de o adevarata terapeutica, iar efectele lor binecuvantate asupra neamului omenesc le privesc ca pe o adevarata vindecare. Crucea lui Hristos, spune Sfantul Atanasie cel Mare, "a adus vindecarea zidirii". "Cu ranile Lui ne-a vindecat", scrie in mai multe randuri Sfantul Antonie cel Mare,103 dupa cuvantul profetului Isaia: "Prin ranile Lui, noi toti ne-am vindecat" (Is 53, 5). Origen se foloseste de termeni asemanatori: "Prin moartea Sa, care ne-a fost data drept leac pentru impotrivire si pacat, ne-a curatit pe toti". Iar Biserica, asa cum auzim la Utrenia din ziua inaltarii Sfintei Craci, cinsteste Sfanta Crace prin care neamul omenesc "primeste tamaduirea sufletului si a trapului si a toata boala".

Primind de bunavoie moartea, care este totodata pricina si urmare a pacatului, Hristos, Care este in acelasi timp patimitor si muritor, ca om, iar ca Dumnezeu este nepatimitor si fara de moarte, Stapanul mortii si al vietii, nimiceste in toti oamenii stricaciunea, moartea, pacatul si toate urmarile sale. El a primit de bunavoie moartea, ca om, dar pentru ca era Dumnezeu, nu a fost tinut de moarte. Atunci cand trupul Mantuitorului a fost pus in mormant, era trap strica-cios, caci Hristos Si-a

asumat stricaciunea firii omenesti; dar pentru ca era trapul Cuvantului intrupat, si ipostasul dumnezeiesc al Logosului nu era despartit de el, ci era unit cu el,106 a ramas neatins de stricaciune.

Si tot asa, atunci cand sufletul Mantuitorului s-a pogorat la iad, n-a fost tinut de puterile care incercau sa-l prinda, pentru ca era unit in chip ipostatic cu Logosul intrupat. S-a infatisat mortii, stricaciunii si puterilor iadului ca un muritor de rand, dar ca Dumnezeu, le-a nimicit. Data fiind neputinta omului de a explica rational biruinta lui Hristos, Sfintii Parinti au recurs la simbolism, spunand adeseori ca moartea, stricaciunea si diavolul au fost prinsi ca de o momeala de firea omeneasca in care Se imbracase Mantuitorul. Astfel, Sfantul Ioan Damaschin scrie: "Asadar, moartea se apropie si, inghitind momeala corpului, este strabatuta de undita Dumnezeirii; si gustand din trapul lipsit de pacat si facator de viata, este distrasa si da indarat pe toti aceia pe care altadata i-a inghitit. Caci dupa cum intunericul dispare cand vine lumina, tot astfel si stricaciunea este alungata la apropierea vietii". Sfantul Maxim Marturisitorul, spunand ca Hristos, cand a fost ispitit in pustie, l-a facut pe diavol sa cada prada propriei viclenii, ara-tandu-Se ca simplu om, dar biruindu-l de indata prin respingerea ispitei, foloseste aceeasi imagine ca si Sfantul Ioan Damaschin. Si arata cum, astfel, Hristos inverseaza procesul caderii: "Asa cum inghitise acela mai inainte pe om, momindu-l cu nadejdea dumnezeirii, tot asa, momit fiind mai pe urma cu firea omeneasca, (l-a silit) sa dea afara pe cel amagit cu nadejdea dumnezeirii, amagit fiind el insusi cu nadejdea ca va pune mana pe omenire; apoi ca sa se arate bogatia covarsitoare a puterii dumnezeiesti care biruie, prin slabiciunea firii biruite, taria celui ce a birait-o mai inainte; si ca sa se arate ca mai degraba biruie Dumnezeu pe diavol, folosindu-se de momeala trapului, decat diavolul pe om cu fagaduinta firii dumnezeiesti".

In moartea lui Hristos isi afla pentru totdeauna moartea omul cel vechi, Adam cel dintai, si piere cu totul forma decazuta si bolnava a omenirii care suferea tirania diavolului, a pacatului si a mortii. "Cunoscand aceasta, ca omul nostru cel vechi a fost rastignit impreuna cu El, ca sa se nimiceasca trapul pacatului, pentru a nu mai fi robi ai pacatului" (Rom 6, 6). O data pentru totdeauna si pentru toti, El a desfiintat pacatul prin jertfa Sa (Evr 9, 26). Prin moartea Sa "a surpat pe cel ce are stapanirea mortii, adica pe diavolul" (Evr 2, 14) si "a izbavit pe cei pe care frica mortii ii tinea in robie toata viata" (Evr. 2, 15). Astfel, scrie Sfantul Atanasie cel Mare, "s-au petrecut cu el (cu trapul) in chip minunat amandoua acestea impreuna: moartea tuturor s-a implinit in trupul Domnului, si moartea si stricaciunea au fost desfiintate in el pentru Cuvantul care era unit cu el".

In moartea lui Hristos, pacatul, stricaciunea, moartea si puterea Celui Rau au fost nimicite; omul cel vechi a fost omorat, a pierit vietuirea cea rea, legata de pacat si supusa mortii, diavolul a fost inlantuit si puterea lui surpata. Dar acest moment esential si indispensabil al mantuirii noastre, el singur nu era de ajuns: "Daca Hristos n-a inviat, zadarnica este credinta voastra". (l Cor 15, 17). Mantuirea omului isi afla sfarsitul si implinirea in invierea lui Hristos; numai prin ea dobandeste omul nepatimirea, nestricaciunea si nemurirea, ajungand la o noua viata. "Ne-am ingropat cu El in moarte (...) pentru ca, precum Hristos a inviat din morti, prin slava Tatalui, asa sa umblam si noi intru innoirea vietii", scrie Apostolul Pavel (Rom. 6, 4). Iar Sfantul Grigorie de Nazianz spune: "Hristos a iesit din mormant; iesiti din inlantuirea pacatului; portile iadului s-au deschis si stapanirea mortii a fost nimicita; Adam cel vechi a fost lepadat si s-a aratat desavarsit Noul Adam (...); faptura noua s-a nascut in Hristos". In Hristos cel inviat omul a revenit la viata si "traieste lui Dumnezeu" (Rom. 6, 8-10).

Lucrarea rascumparatoare a lui Hristos nu este una de creare, ci de re-creare; este innoirea firii omului, restaurarea lui Adam cel dintai, creat dupa chipul si asemanarea lui Dumnezeu, redobandirea de catre om a firii sale adevarate, a adevaratei sale vieti si a menirii sale. in firea sa restaurata prin unirea cu firea cea dumnezeiasca in Persoana lui Hristos rastignit si inviat, omul, ale carui boli au fost nimicite, isi recapata deplina sanatate a intregii sale fiinte, in Hristos, el redevine un om normal, isi regaseste puterile dintru inceput, potrivit firii lor, care este, s-o amintim inca o data, de a fi indreptate spre Dumnezeu. Avva Dorotei spune astfel, referindu-se la Hristos: "A luat insasi fiinta noastra, insasi parga framantaturii noastre si se face un nou Adam, dupa chipul Celui ce l-a facut pe el (Col. 3, 10). innoieste ceea ce este dupa fire si face iarasi intregi si nevatamate simturile noastre, cum au fost facute la inceput". Multi Sfinti Parinti subliniaza de asemenea faptul ca Mantuitorul, Intrupandu-Se, a restaurat firea omului si i-a redat astfel sanatatea primordiala pe care a avut-o Adam in rai. Sfantul Ioan Damaschin scrie: "Dupa calcarea poruncii, noi am cazut din cele dupa fire in cele contrare firii, iar Mantuitorul din cele contra firii ne-a ridicat la cele dupa fire". Avva Isaia spune si el la fel: "Caci Cuvantul "trup S-a facut" (Ioan I, 14), adica om deplin; S-a facut in toate cele ca noi, "intru toate afara de pacat" (Evr. 4, 15), pana la a schimba ceea ce e contrar firii in ce este conform firii, prin Sfantul Sau trup. Si facand mila cu omul, i-a intors iarasi in Rai, dupa ce a inviat, pe cei ce merg pe urmele Lui...".

Dar, in acelasi timp, in Hristos cel inviat umanitatea restaurata este dusa la desavarsirea deplina, adica este indumnezeita. Dupa ce Si-a implinit pana la capat chenoza, adica dupa ce a primit de bunavoie moartea si S-a pogorat la iad, Hristos Se ridica din nou la slava pe care o avea si, in El, ridica intreaga omenire, cu totul vindecata si izbavita din pacat, care primeste, prin invierea Lui, viata vesnica. Prin inaltarea Sa la cer, Hristos ridica umanitatea indumnezeita in Persoana Sa la Tatal si o face sa stea de-a dreapta Tatalui.

Mantuirea adusa de Hristos se intinde la toti oamenii, din toate timpurile. Hristos "S-a aratat o data, spre stergerea pacatului" (Evr. 9, 12); El "a dobandit o vesnica rascumparare" (Evr. 9, 12); noi "suntem sfintiti prin jertfa trupului lui Iisus Hristos, o data pentru totdeauna" (Evr. 10, 10). Tot asa cum prin Adam firea omeneasca s-a imbolnavit, prin Noul Adam ea a fost vindecata, mantuita si indumnezeita in intregime si pentru totdeauna.

Lucrarea Lui tamaduitoare nu s-a indreptat numai asupra firii omenesti recapitulate in El, ci asupra fiecarui om care vine la El: "Fiul lui Dumnezeu fiind viu si lucrator (Evr. 4, 12) lucreaza in fiecare zi: lucreaza mantuirea tuturor", spune Sfantul Atanasie cel Mare;118 adica il face pe fiecare om partas in mod personal la vindecarea intregii firi pe care El a infaptuit-o, plecan-du-Se cu iubire spre fiecare, dand ingrijirea cuvenita fiecarei boli, daruind fiecarui om harul Sau, dupa nevoile sale si pe masura dorintei omului de a dobandi ajutorul Lui. Sfantul Nicolae Cabasila scrie asa: "Hristos este Mijlocitorul prin care ne-au venit toate bunatatile date noua de la Dumnezeu sau, mai bine zis, pe care Dumnezeu ni le da intotdeauna. Caci El n-a mijlocit numai o data, daruindu-ne toate cele pentru care a mijlocit, pentru ca apoi sa ne paraseasca, ci mijloceste in veci, nu prin oarecare cuvinte sau prin rugaciuni, cum fac mijlocitorii de rand, ci cu fapta. Dar cum mijloceste ? Unindu-ne cu Sine si impartindu-ne El insusi darurile proprii, dupa vrednicia si dupa masura curatiei fiecaruia". Aratand ca si acum Hristos lucreaza ca doctor al oamenilor, Cuviosul Ioan Carpatiul spune: "Marele Doctor este aproape de cei ce se ostenesc. "El poarta neputintele noastre si cu rana Sa ne-a tamaduit" (Isaia 53, 5) si ne tamaduieste. De fata este si acum, punandu-si leacurile Sale mantuitoare". Iar in ceea ce-l priveste, Sfantul Maxim Marturisitorul arata ca dumnezeiescul Doctor da fiecaruia leacul potrivit: "Dupa cum doctorii care ingrijesc trupul nu dau tuturor bolnavilor acelasi leac, nici Dumnezeu, Care vindeca

bolile sufletului, nu da un singur leac pentru toti. Ci savarseste vindecarile dand fiecarui suflet ceea ce-i trebuie. Pentru care, noi care am fost astfel ingrijiti, sa-I dam slava si multumita".

De aceea, Hristos nu este privit numai ca tamaduitorul firii omenesti in general, in cadrul teologiei referitoare la rascumpararea intregii omeniri, ci si cinstit ca atare si chemat in ajutor de fiecare om care asteapta de la El vindecarea suferintelor sale sau ale aproapelui, asa cum aflam din multe texte "adevaratul doctor", "singurul doctor", "cel dintai intre doctori" etc., pentru ca El poate pe toate sa le vindece: si bolile sufletului, si bolile trupului; in chip fundamental - adica taind pricinile lor profunde, iar nu numai manifestarile lor -, si in chip definitiv, caci nici o boala nu rezista la leacurile lui, care au o valoare absoluta, nu ca leacurile omenesti, care dau rezultate numai m parte si sunt nesigure si provizorii si care, mai ales, nu pot tamadui omul in intregul lui, trupeste si sufleteste. De aceea, omul care s-a deznadajduit de medicina omeneasca sau care n-a gasit doctorul priceput sa-i lecuiasca raul, poate fi sigur ca va gasi in Hristos doctorul care-i va vindeca orice boala si suferinta, oricare i-ar fi natura si gravitatea, si ca se va insanatosi pe deplin, asa cum niciodata, nimeni n-ar putea s-o faca prin mijloace omenesti. Talcuind versetul 2 al Psalmului 6, in care Proorocul David il cheama pe Dumnezeu in ajutor, spunand: "Vindeca-ma, Doamne, ca s-au tulburat oasele mele si sufletul meu s-a tulburat foarte", Sfantul Ioan Gura de Aur stabileste o paralela intre medicina omeneasca si tamaduirea adusa de Dumnezeu: "Adesea, in bolile trupesti pe care le ingrijesc doctorii, bolnavul ia leacuri si doctorii, si n-are nici un castig din ele, fie pentru ca i-a slabit foarte tare trupul, fie pentru ca stiinta medicinii este neputincioasa, fie pentru ca leacurile si-au pierdut dintr-un motiv oarecare taria. Nu tot asa se petrec lucrurile cand Dumnezeu este cel care ne ingrijeste; numai de va veti apropia putin de El, si rana va va fi negresit vindecata. Caci nu avem aici de-a face cu o stiinta omeneasca, ci cu una dumnezeiasca, care vindeca fara gres, caci este mai puternica decat slabiciunea trupului, decat toate bolile si neputintele. De aceea il cheama Proorocul David pe Dumnezeu in ajutor ca pe un doctor minunat". In acelasi sens, Sfantul Macarie Egipteanul spune: "Domnul insusi, referindu-Se la neputinta doctorilor de atunci, zicea: "Cu adevarat imi veti spune aceasta pilda: Doctore, vindeca-te pe tine insuti" (Luca 4, 23). El voia sa spuna: Eu nu sunt ca aceia care nici pe ei insisi nu se puteau vindeca. Eu sunt Doctorul cel adevarat (...), Cel ce poate sa vindece toata boala si toata neputinta sufletului (Matei 10, 1). Eu sunt Mielul cel fara de prihana care s-a adus jertfa o singura data pentru toti si pe toti care vin la Mine Eu pot sa-i vindec, intr-adevar, adevarata vindecare a sufletului, doar de catre Dumnezeu se face".

Hristos, ca Doctorul cel plin de nesfarsita mila si iubire, voieste sa-i vindece pe toti oamenii, fara a lipsi pe vreunul de mantuirea pe care a adus-o El; ii da omului tot ajutorul si sprijinul Sau si arata o netarmurita rabdare chiar fata de cei care-L tagaduiesc si-L hulesc prin cuvintele, gandurile si faptele lor. Celor care au trait in nebunia pacatelor si sunt bolnavi de multimea patimilor, fara a privi la faptele lor trecute, El le da iertarea si-i cheama la "mantuirea care-l face (pe om) sanatos la minte". "Doctorul, spune Sfantul Ioan Gura de Aur, nu se supara, nici nu se necajeste cand bolnavii, iesiti din minti (din pricina durerii), il umplu de ocara, ci face totul si-si da toata silinta sa puna capat bolii acelora care se poarta atat de rau cu el. Doctorul nu cauta folosul lui, ci pe al bolnavilor, iar daca bolnavii arata ca se indreapta cat de cat si isi vin in fire, doctorul se bucura, se veseleste si le da leacuri amare cu mai multa tragere de inima, nu ca sa se razbune pentru ocarile de mai inainte, ci ca sa le fie de mai mult folos si sa-i faca deplin sanatosi. Asa si Dumnezeu, cand cadem in pacate grele, in cumplita nebunie, toate care le spune si le face nu sunt ca sa se razbune pentru viata pacatoasa dusa de noi, ci ca sa ne scape de boala si pacate".

Capitolul urmator
*Tamaduirea prin Sfintele Taine*

**Tamaduirea prin Sfintele Taine**

**1. Introducere**

In persoana Sa Hristos a vindecat firea omeneasca si i-a redat pentru totdeauna adevarata si deplina sanatate. Persoanele umane nu se pot folosi insa de binefacerile aduse de Hristos firii omenesti recapitulate in El decat daca se unesc cu El.

Iar aceasta unire se poate realiza numai in Biserica, care este trupul divino-uman al lui Hristos, si numai prin lucrarea Sfantului Duh. In mod fundamental, in Sfintele Taine noi suntem pusi in legatura fiintiala cu Hristos, prin lucrarea Sfantului Duh chemat de preotii Bisericii si prin mijlocirea formelor vazute care constituie ritualul acestor sfinte slujbe; numai ca membri ai Bisericii putem fi incorporati in El, devenind prin Sfintele Taine "madulare ale trupului Lui" (Efes. 5, 30; 3, 6) si "partasi ai lui Hristos" (Evr. 3, 14), Mantuitorul si indumnezeitorul firii noastre.

Altfel spus, primind Sfintele Taine, mai intai de toate suntem deplin curatiti; aceasta finalitate, care sta pe primul loc in cazul Spovedaniei si al Mas-lului, avand o functie "reparatoare", este afirmata in toate celelalte Taine, in mod special la Botez, prin care omul este spalat de urmele pacatului stramosesc, si la impartasanie, care este in mod traditional socotita drept leac curati-tor. Astfel, Sfintele Taine, in grade diferite, sunt privite de Biserica drept mijloace de vindecare. Asa ca, pe acest plan, Biserica se vadeste a fi, dupa cuvantul Sfantului Ioan Gura de Aur, "o farmacie duhovniceasca, unde se pregatesc leacuri pentru noi, ca sa ne vindecam de ranile pe care ni le face lumea".

Scopul curatitor si vindecator al Sfintelor Taine deschide omului calea spre primirea harului indumnezeitor, care este cealalta finalitate a lor. In Biserica, noi suntem, in Hristos, mantuiti si indumnezeiti, si anume prin Duhul Sfant, Cel Care ne uneste cu Hristos; in Duhul Sfant ne daruieste noua Hristos harul dumnezeiesc mantuitor si indumnezeitor. De aceea, prin Sfintele Taine noi primim, de asemenea, pe Duhul Sfant, pe Care Dumnezeu Tatal ni-L da prin Fiul Sau si pe care Fiul il trimite de la Tatal, si Care, unindu-ne cu Fiul, ne uneste cu Dumnezeu Tatal; in chip special la Mirungere, prin care cel nou botezat primeste pecetea Duhului Sfant, dar si in toate celelalte taine, indeosebi la Botez si Euharistie. Astfel, prin Sfintele Taine noi ne imbracam in Hristos, dar si in Duhul Sfant, iar prin Ei suntem uniti cu Dumnezeu Tatal.

Prin Sfintele Taine noi primim harul care le este comun Tatalui si Fiului si Sfantului Duh, har prin care suntem facuti partasi la viata Prea Sfintei Treimi. De aceea, Tainele nu pot fi privite ca acte izolate, care transmit fiecare un har special; ele toate sunt aspecte ale unei unice si preaminunate Taine: Dumnezeu Cel in Treime binevoieste sa daruiasca neamului omenesc harul Sau mantuitor si indumnezeitor.

Biserica Ortodoxa a marturisit intotdeauna sapte Sfinte Taine: Botezul, Mirungerea (careia in Occident ii corespunde Confirmarea), Euharistia, Pocainta, Maslul, Nunta si

Hirotonia. Dintre ele, Botezul, Mirungerea si Euharistia ocupa locul central, ele fiind tainele de initiere crestina, in care se cuprinde intreaga iconomie dumnezeiasca. In Biserica Ortodoxa, Mirungerea urmeaza imediat dupa Botez (de aceea, in general termenul "Botez" este folosit pentru a numi ansamblul acestor doua taine), iar cel botezat si uns cu Sfantul Mir, devenit membru al Bisericii, este de indata impartasit, fie el chiar prunc, initierea crestina constituind un tot indivizibil.

Capitolul urmator
*Botezul*

**2. Botezul**

Botezul este taina cea dintai si fundamentala, pentru ca prin ea omul se uneste cu Hristos in Biserica si primeste de la Duhul Sfant ceea ce lucrarea mantuitoare a lui Hristos a adus neamului omenesc: pe de o parte, adica, este izbavit de urmarile pacatului stramosesc, curatit de pacate si scos de sub tirania diavolului; pe de alta, astfel restaurat in firea sa, renaste la o viata noua.

a) Prima functie a Botezului il arata ca pe un leac, primul dintre leacurile sacramentale, cel care le precede pe celelalte cronologic si ontologic. El este "singura doctorie care poate vindeca", spune despre el Clement Alexandrinul, ca si Sfantul Nicolae Cabasila. Iar Sfantul Grigorie de Nazianz ii spune celui ce n-a primit inca Botezul: "De ce sa cauti leacuri care nu-ti sunt cu nimic folositoare ? (...) Vindeca-te singur, inainte ca nevoia sa te sileasca; ai mila de tine: fii tu insuti doctorul neputintei tale si agoniseste-ti leacul care sigur te va tamadui".

Primind Botezul, omul este vindecat de urmarile patologice ale pacatului stramosesc. Aceasta functie tamaduitoare a Botezului este vizibila de-a lungul intregului ritual. Astfel, exorcismele (lepadarile) dinaintea Botezului se fac pentru a alunga si a indeparta puterile demonice care inrobesc firea cazuta a omului, in ele preotul il invoca pe "Domnul Savaot, Dumnezeul lui Israel, Cel ce tamaduieste toata boala si toata neputinta".

Apoi, atunci cand preotul binecuvanteaza apa Botezului, el ii cere lui Dumnezeu "sa se sfinteasca apa aceasta cu puterea, cu lucrarea si cu pogorarea Sfantului Duh", pentru ca sa vina asupra ei "lucrarea cea curatitoare a Treimii", ca sa fie spre "dezlegare de pacate, vindecare de boli, diavolilor pieire (...), dezlegare legaturilor". Iar la binecuvantarea untdelemnului cu care va fi uns catehumenul, el ii cere iarasi lui Dumnezeu: "insuti binecuvin-teaza... cu puterea, cu lucrarea si cu pogorarea Sfantului Tau Duh", "spre inlaturarea (vindecarea) tuturor rautatilor".

Ungandu-l apoi pe catehumen in numele Tatalui si al Fiului si al Sfantului Duh, pe rand: pe piept, pe spate, la amandoua urechile, la maini si la picioare, el cere, la primele doua ungeri, ca ele sa fie "spre tamaduirea sufletului" si "a trupului". Dupa aceasta ungere, catehumenul este afundat de trei ori in apa de catre preot, care zice: "Se boteaza robul/roaba lui Dumnezeu (N) in numele Tatalui. Amin (la prima afundare). Si al Fiului. Amin (la a doua). Si al Sfantului Duh. Amin (la a treia)".

Aceasta intreita afundare, dincolo de semnificatia ei trinitara evidenta, semnifica si implineste in mod ritual participarea celui botezat la moartea lui Hristos, Care a stat trei zile in mormant cu trupul, iar cu sufletul a coborat la iad.11 Caci, asa cum invata Sfantul Apostol Pavel, "toti cati in Hristos ne-am botezat, intru moartea Lui ne-am botezat" (Rom. 6, 3).

Fiind astfel altoit prin Sfantul Duh in Hristos, Cel care a biruit pacatul si pe diavol, toate neputintele firii cazute, stricaciunea si moartea, cel botezat este spalat de toate pacatele, vindecat de bolile mostenite de la vechiul Adam, scos de sub stapanirea vrajmasului si din robia pacatului, izbavit din stricaciune si din moarte. Facandu-se partas mortii lui Hristos, omul cel vechi din el moare, piere vechiul Adam, iar trupul pacatului este nimicit (Rom. 6, 6). De aceea Botezul este leac tamaduitor, pentru ca prin el omul se face partas al mortii lui Hristos, prin care s-a adus vindecarea firii omenesti.

Asa arata Sfantul Nicolae Cabasila, care spune ca "multi au fost cei care au cautat, de-a lungul vremurilor, un leac pentru bolile de care sufera omenirea, dar numai moartea lui Hristos a fost in stare sa ne aduca viata si sanatatea cea adevarata. De aceea, daca vrem sa ne nastem din nou sau daca vrem sa traim aceasta viata fericita si sa ne ingrijim sa ne refacem sanatatea, atunci n-avem decat sa luam acest leac adus de Hristos".

b) Aceasta prima functie a Botezului este strans legata de a doua, care constituie si scopul Botezului. Cel botezat moare cu Hristos, ca sa invieze cu El si ca sa traiasca viata cea noua pe care Hristos prin moartea Sa a adus-o omenirii. "Deci ne-am ingropat cu El, in moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a inviat din morti, prin slava Tatalui, asa sa umblam si noi intru innoirea vietii; caci daca am crescut impreuna cu El prin asemanarea mortii Lui, atunci vom fi partasi si ai invierii Lui" (Rom. 6, 4-5).

Aceasta taina il face pe primitorul ei partas deplin al mortii si al invierii lui Hristos. Prin Botez omul moare vietii lui pacatoase de dinainte si .primeste nasterea la o viata noua. in acelasi timp moare si se naste. Apa botezului il primeste pe Adam cel vechi, cu bolile si suferintele sale si"prin harul Sfantului Duh, din ea iese omul cel nou, deplin vindecat. "M-am scapat de faradelegi si m-am facut de indata sanatos", exclama Sfantul Nicolae Cabasila.

Aceasta stransa impletire si intrepatrundere si acest rost al Botezului se fac vadite de-a lungul intregii slujbe, incepand cu rugaciunile de binecuvantare a apei si untdelemnului, apoi in savarsirea ritualului in sine. Mai intai, omul este uns cu untdelemn sfintit pe piept si pe spate, "spre tamaduirea sufletului si a trupului"; apoi la urechi, "spre ascultarea cuvintelor credintei"; la maini, pentru ca sa se uneasca din nou cu Cel ce l-a creat ("Mainile Tale m-au facut si m-au zidit") si la picioare, pentru ca cel botezat "sa umble pe caile" Domnului. Urmeaza botezul propriu-zis, cand fiecare dintre cele trei afundari in apa, prin care cel botezat participa la moartea lui Hristos, este urmata de scoaterea lui din apa, care semnifica partasia la invierea lui Hristos, ridicarea la viata cea noua, nestricacioasa si vesnica, pe care Hristos a daruit-o lumii prin invierea Sa.

Prin Botez, omul devine cu adevarat o faptura noua (2 Cor. 5, 17); el este in intregime renascut si innoit (Tit 3, 5). Fiind el mort din pricina pacatului, ajuns un nimic, Botezul ii reda fiinta si existenta.16 Si fiind el rob al pacatului si sub stapanirea vrajmasului, Botezul fl face liber (cf. Rom. 6, 6, 14).17 Si inca, fiind el cazut in intunericul necunoasterii de Dumnezeu, primeste, prin Botez, luminarea Sfantului

Duh. Prin Botez, portile Raiului i se deschid din nou.19 Redobandeste starea lui Adam dinainte de cadere, se intoarce la intimitatea cu Dumnezeu pe care o avea dintru inceput. Primeste chiar cu mult mai mult, caci se imbraca in Hristos (Gal. 3, 27), se impartaseste de El, se face asemenea Lui; si totodata primeste Duhul cel Sfant, si prin El il primeste pe Tatal si se intoarce la starea de fiu. Intra in familia celor ce-L iubesc pe Dumnezeu, adica in ceata sfintilor, si primind plenitudinea harului Prea Sfintei Treimi, devine partas al vietii celei dumnezeiesti.

Vedem astfel ca Botezul este cu adevarat leac pentru omul cazut. Prin el acesta iese din conditia subumana si contrara firii, in care cazuse prin pacat, si regasindu-si conditia fireasca si fiinta sa cea adevarata, devine om cu adevarat. Botezul, scrie Sfantul Nicolae Cabasila, nu este nimic altceva decat nastere intru Hristos si dobandire a fiintei si firii noastre celei adevarate. Viata cea noua pe care o primim la Botez este "o viata care se potriveste cu firea noastra", adauga el.

Sfantul Grigorie de Nyssa, in acelasi sens, spune ca cei care vietuiesc potrivit curatiei pe care le-a dat-o Botezul, "se indreapta spre profunzimea adevaratei lor fiinte". Si tot Sfantul Nicolae Cabasila scrie: "taina Botezului da viata si traire oamenilor, si anume singura vietuire adevarata".

Prin Botez, chipul lui Dumnezeu din om, care fusese intunecat prin pacat, isi recapata stralucirea de altadata, acum "intiparindu-se mai bine in suflet decat odinioara", si, mai mult, neamului omenesc ii este redata asemanarea cu Dumnezeu, cea pe care o avea inainte de cadere.

Omul redevine om si-si redobandeste sanatatea firii sale originare, puterea de a duce o viata cu adevarat sanatoasa si fireasca, potrivit menirii sale, care este sa vietuiaspa pentru Dumnezeu si sa fie indumnezeit de El si in El. Omul inceteaza de a mai fi manat, inraurit si amagit de puterile demonice. Era stapanit de rau st instrainat de bine, iar acum isi recapata stapanirea de sine si libertatea deplina. "Renascuti fiind prin Sfantul Botez, ne dezlegam din robie si ne facem liberi; si daca nu ascultam din propria noastra vointa de vrajmasul, el nu poate sa faca ceva intr-altfel impotriva noastra", scrie Sfantul Simeon Noul Teolog.

Eliberat de pacat si luminat prin Duhul Sfant, omul scapa de cunoasterea gresita si cu totul deliranta spre care-l duc patimile sale, adica este vindecat de nestiinta, si dobandeste adevarata si deplina cunoastere, cea dupa Dumnezeu. "Botezul ne apropie de lumina si ne indeparteaza de rautatile intunericului", spune Sfantul Nicolae Cabasila, adaugand ca el deschide "ochii sufletului in fata razei celei dumnezeiesti". Iar Sfantul Diadoh al Foticeei scrie: "Precum odinioara stapanea ratacirea asupra sufletului, asa, dtupa Botez, stapaneste adevarul asupra lui". Si dobandind cunostinta cea adevarata, omul isi recastiga totodata "viata cea adevarata", caci, pentru el, aceasta este viata: sa-L cunoasca pe singurul Dumnezeu adevarat (In 17, 3).

intreaga viata a celui botezat se transfigureaza. El devine o faptura cu totul noua (2 Cor. 5, 17). "Harul lui Dumnezeu, spune Sfantul Ioan Gura de Aur, rezideste si intoarce sufletele si inca si mai frumoase decat erau ele". Fiinta omului este reoranduita, capatand o noua asezare si un sens inalt, deiforme, potrivit menirii sale. "Fericita zi a Botezului este socotita de crestini ca "zi a numelui", deoarece tocmai in aceasta zi suntem nascuti din nou si pecetluiti pentru o noua vietuire, iar sufletul nostru, care pana atunci, nu avea nici o forma si nici o randuiala, isi ia forma si continutul", scrie Sfantul Nicolae Cabasila. Omul nu se mai supune existentei bolnave la care era silit prin nasterea in pacat. El se inalta la o alta lume si la o alta existenta:

devine cetatean al imparatiei lui Dumnezeu, ale carei porti i-au fost deschise prin Botez, El primeste "noi madulare si simtiri noi", care-l pregatesc inca de aici pentru viata cea vesnica. "Prin Botez, scrie Sfantul Nicolae Cabasila, de unele ne lepadam, iar pe altele le dobandim, pe unele le aruncam, pentru ca pe altele sa le castigam". "Renasterea este perftru noi inceputul unei alte vieti, pecete, pavaza si luminare", scrie Sfantul Ioan Damaschin.

Pentru omul cel nou, toate "cele vechi au trecut, iata toate s-au facut noi" (2 Cor. 5, 17). Si aceasta "viata noua nu cunoaste batranetea, nu sufera de boala, nu cade prada deznadejdii, nu se ofileste o data cu trecerea timpului, nimic nu o poate supune si pe toate le biruieste", spune Sfantul Ioan Gura de Aur.

Capitolul urmator
*Mirungerea*

**3. Mirungerea**

Mirungerea este nedespartita de Botez, si in Biserica Ortodoxa ea are loc indata dupa acesta, potrivit unei stravechi traditii. Ea completeaza si implineste Botezul si de aceea Sfantul Simeon al Tesalonicului scrie ca "cel care n-a fost uns cu Sfantul Mir nu este deplin botezat".

Prin Mirungere, cel botezat primeste pe Sfantul Duh. Putem spune ca, intr-un anume fel, ea este Cincizecimea sa personala. "Mirungerea este izvor de tarie si lucrare", scrie Sfantul Nicolae Cabasila. Prin ea, cel botezat primeste de la Sfantul Duh energia necesara pentru a face sa rodeasca harul primit la Botez, puterea de a-si activa darurile duhovnicesti, in vreme ce Botezul ii daruieste omului adevarata fiinta si viata, facandu-l sa fiinteze si sa vietuiasca in Hristos, Mirungerea il desavarseste pe cel nou botezat, trezind la viata "puterile si lucrarile launtrice inrudite" cu noua sa vietuire, prin care poate sa creasca pana la starea barbatului desavarsit, adica indumnezeit in Hristos. Lucrarea divina care se manifesta in aceasta Sfanta Taina este, dupa cum spune Dionisie Areopagitul, "obarsie si esenta si putere desavarsita a oricarei sfintiri teurgice a noastre".

Slujba consta in esenta in ungerea celui nou botezat cu Sfantul Mir, myron, care, fiind sfintit "nu mai este, dupa epicleza, ulei pur si simplu", ci "dar al lui Hristos, devenit prin prezenta Sfantului Duh mijloc de comunicare al puterii Sale dumnezeiesti". Preotul unge pe rand, facand semnul sfintei cruci, fruntea, ochii, narile, buzele, urechile, pieptul, mainile si picioarele celui botezat, rostind la fiecare ungere cuvintele: "Pecetea darului Sfantului Duh". Astfel, fiecare dintre simturile si madularele omului primeste harul prin care omul capata puterea sa se intoarca spre Dumnezeu si sa lucreze in toate potrivit vointei Lui, beneficiind de prezenta Sfantului Duh, de energia Sa de viata facatoare, sfintitoare, luminatoare si indumnezeitoare. Desigur, nu numai organele care au primit ungerea cu Mir primesc acest dar, ci toate puterile trupului si mai ales cele ale sufletului, caci, asa cum spune Sfantul Chiril al Ierusalimului, "se unge trupul in chip vazut cu Mir, iar sufletul se sfinteste in chip tainic".

Ungerea cu Mir a membrelor si a organelor simturilor nu inseamna doar sfintirea acestora; ea arata ca intreg omul primeste harul dumnezeiesc datator de viata, luminator si indumnezeitor. Sfantul Chirii al Ierusalimului spune ci "acest dar sfant este pavaza duhovniceasca pentru trup si mantuirea sufletului".

Primind prin ungerea cu Sfantul Mir platosa si armele Duhului, omul poate trece cu indrazneala prin aceasta viata, fara a se teme de atacurile vrajmasului si de nici un alt rau, putand spune cu Apostolul: "Toate le pot intru Hristos, Cel care ma intareste" (Filip. 4, 13).63 Vindecat de slabiciunea spirituala si de toate neputintele aduse de pacat, avand inviata dorinta, vointa intarita si toate celelalte puteri ale sufletului intoarse spre Dumnezeu, omul devine plin de ravna si fierbinte, lucrand potrivit voii lui Dumnezeu si umbland pe calea virtutii, iar prin aceasta firea sa isi afla deplina sanatate, implinindu-se conform menirii ei.

Capitolul urmator
*Marturisirea - Pocainta*

**4. Marturisirea (Pocainta)**

Prin Taina Pocaintei sunt iertate pacatele comise dupa Botez, iar credinciosul este impacat cu Biserica. Pacatosul, in duh de pocainta, prin care- si face vadita parerea de rau pentru greselile facute si vointa de a se indrepta, isi marturiseste pacatele inaintea lui Dumnezeu, in prezenta preotului, si primeste de la Dumnezeu, de la Care preotul cere iertarea pacatosului, dezlegarea de ele. De asemenea, credinciosul primeste de la preot sfaturi duhovnicesti, potrivite starii in care se afla, si, daca este cazul, o epitimie, al carei scop este de a-l ajuta sa afle din nou calea virtutilor, de la care s-a abatut prin pacat.

Examinand invatatura si practica referitoare la Taina Marturisirii, se poate observa cu usurinta caracterul lor terapeutic. Sfintii Parinti si intreaga Traditie a Bisericii, textele slujbelor si textele liturgice vorbesc in termeni medicali despre aceasta Taina, despre efectele ei, ca si despre rolul preotului. "De vreme ce ai venit la doctor, ia seama sa nu te intorci nevindecat", ii spune duhovnicul penitentului in rugaciunea incepatoare. Vorbind despre perioada bizantina, Parintele John Meyendorff scrie: "Marturisirea si penitenta au fost interpretate in primul rand ca forme de vindecare duhovniceasca. Caci insusi pacatul, in antropologia crestina rasariteana, este mai intai de toate o boala". Iar P. Lain Entralgo remarca, in acelasi sens: "La mijlocul veacului al III-lea, despre pacatos si despre pacat se vorbea ca despre bolnav si despre boala. Referitor la aceasta, atestarile sunt numeroase si impresionante". Potrivit Didascaliei, episcopul (caruia in primele veacuri ii revenea sarcina spovedirii si a dezlegarii pacatelor), trebuie sa fie "ca un doctor priceput, iubitor si plin de mila". Constitutiile apostolice, care in esenta sunt o compilatie, facuta la sfarsitul veacului al IV-lea, din Didascalie, Didahie si Diataxeis (sau Traditia apostolica), cuprind aceeasi invatatura. Gasim in ele mai ales asemenea sfaturi: "Se cuvine sa-i ajutam pe cei bolnavi, pe cei aflati in primejdie si pe cei care se clatina; si pe cat este cu putinta sa-i vindecam prin propovaduirea Cuvantului, izbavindu-i din moarte. Caci cu adevarat "nu cei sanatosi au nevoie de doctor, ci cei bolnavi" (cf. Mt 9, 12)".71 "Episcopul (...) sa-i primeasca si sa-i ingrijeasca pe cei care se caiesc de pacatele lor", "Sa vindece (oaia) cea bolnava (...), s-o lege pe cea ranita, adica ratacita, prabusita si zdrobita de pacate si care

schioapata si abia mai merge, s-o mangaie cu vorbe de incurajare, s-o usureze de povara pacatelor si sa-i aduca in suflet nadejdea". Si inca, adresandu-se catre sine, episcopul spune: ,3iserica lui Dumnezeu inseamna pace. Dezlegahdu-i de greselile lor pe cei pacatosi, adu-i la ea sanatosi si fara pata (...); ca un doctor priceput si milos, vindeca pe toti cei impovarati de pacatele lor (...).

Si pentru ca esti cu adevarat doctor al Bisericii Domnului, ingrijeste si da leacuri potrivite fiecaruia dintre cei bolnavi si in tot felul vindeca, lecuieste si adu-i deplin sanatosi in Biserica Lui". "Ca un doctor iubitor si plin de mila, ingrijeste-i pe cei pacatosi, folosind doctoriile potrivite pentru a-i vindeca; si nu numai taind, arzand si prin leacuri usturatoare, ci si legand si oblojind, dand leacuri placute si care inchid repede ranile, racorind si imbarbatand prin cuvinte blandei. Dar daca rana este adanca, spal-o si leag-o bine, ca sa nu se intinda si la partea sanatoasa; daca este deja infectata, curat-o cu leacuri usturatoare, adica dojeni; daca se umfla, aplica alifii amare, amenintarea cu judecata ce va sa fie; daca s-a cangrenat, arde si scoate afara partea rea, poruncind posturi si ajunari". Sfaturile din urma sunt foarte asemanatoare cu cele pe care le da preotului Sfantul Ciprian al Cartaginei, cerandu-i sa se arate fata de bolile sufletului tot atat de hotarat si categoric ca si doctorul fata de ranile trupului: "Preotul Domnului trebuie sa foloseasca leacuri vindecatoare. Cel care trateaza cu usuratate ranile infectate, lasand veninul sa se intinda in tot trupul; este un doctor nepriceput si rau. Rana trebuie deschisa si curatata, iar dupa ce s-a scos partea cangrenata, trebuie sa se aplice de indata si cu fermitate tratamentul potrivit. Si chiar daca la inceput bolnavul se impotriveste, striga si se plange ca nu poate suporta durerea, dupa ce se va insanatosi, ii va multumi doctorului pentru toate". Multi alti Sfinti Parinti vorbesc despre aceasta Sfanta Taina si despre rolul duhovnicului in termeni asemanatori. Pe cei care au pacatuit, Sfantul loan Gura de Aur ii sfatuieste: "Intrati in biserica si marturisiti-va acolo pacatele voastre, caindu-va pentru ele; caci acolo veti afla doctorul care va vindeca, iar nu un judecator care sa va osandeasca; acolo nu se cere pedepsirea pacatosului, ci se da iertarea pacatelor". Sfantul Anastasie Sinaitul il sfatuieste pe crestin sa caute "un barbat duhovnicesc iscusit, care poate sa ne vindece, si lui sa-i marturisim pacatele noastre".

Ga si medicul, duhovnicul trebuie sa dea fiecarei boli leacul care i se potriveste. Am vazut deja ca in Constitutiile apostolice se spune: "Pentru ca esti doctor al Bisericii Domnului, da fiecarui bolnav ingrijirea care i se potriveste". Acest lucru este foarte important, pentru ca, asa cum arata Sfantul loan Scararul, "uneori se intampla ca ceea ce pentru unul este leac, pentru altul este otrava. Si se intampla alteori ca una si aceeasi data unuia la timp potrivit ii este leac, si la timp nepotrivit ii este osanda". Si continua, spunand: "Am vazut doctor nepriceput, care, defaimand pe cel zdrobit, nu i-a pricinuit nimic altceva decat deznadejdea. Si am vazut doctor iscusit care, operand prin ocarare inima umflata, a golit-o de tot puroiul". Pentru ca "aceeasi cadere pricinuieste unuia o osanda insutita fata de cea savarsita de altul", este deci necesar sa se tina seama de "felul celui ce savarseste (pacatul), de loc, de inaintare si de multe altele". Sinodul din Trullo (692) accentueaza importanta aplicarii unui tratament duhovnicesc potrivit, utilizand chiar in formularile sale termeni apartinand domeniului medical, ceea ce arata ca socotirea pacatului drept boala si a duhovnicului drept doctor nu este o simpla figura de stil folosita de unii dintre Sfintii Parinti, ci ca ea este confirmata de intreaga Biserica si tine iii mod esential de modul in care ea concepe natura acestor realitati: "Se cuvine ca acela care a primit de la Dumnezeu puterea de a lega si de a dezlega pacatele sa tina seama de natura pacatului si hotararea cu care cel care a pacatuit se intoarce de la pacatul sau, si astfel sa dea bolii leacul potrivit, pentru ca nu cumva sa intreaca masura, fie in blandete, fie in asprime, primejduind astfel sanatatea celui bolnav, intr-adevar, boala pacatului nu este o boala usoara, ci grea si de multe feluri, si care scoate multi lastari ai raului, prin care rautatea se intinde peste masura si se raspandeste tot mai mult

daca nu este oprita prin priceperea doctorului. De aceea cel care se indeletniceste cu vindecarea sufletului trebuie mai intai sa cerceteze starea si intentiile celui care a pacatuit si sa vada daca se indreapta spre vindecare sau daca, dimpotriva, prin felul sau de a vietui isi pricinuieste propria imbolnavire; sa cerceteze, de asemenea, traiul si randuiala vietii de dinainte si de dupa pacat, si daca arata o purtare inteleapta si se caleste cu adevarat; si daca nu se impotriveste doctorului si daca nu cumva, prin leacurile date, rana sufletului nu s-a marit; si astfel sa i se dea iertarea pe cat merita. Si dupa cum Dumnezeu face totul pentru om, la fel se cuvine sa faca si cel caruia i s-a incredintat sarcina de pastor, pentru ca sa aduca in staul oaia ratacita, iar pe cea muscata de sarpe s-o ingrijeasca cu blandete si sa n-o duca la deznadejde, dar nici, slabind fraiele, s-o faca sa-si piarda ori sa-si nesocoteasca viata; ci sa lupte impotriva raului fie prin leacuri usturatoare, fie prin doctorii alinatoare si linistitoare si sa se straduiasca sa vindece rana, cercetand roadele caintei, indrumand si conducandu-l cu pricepere pe crestinul chemat la o asemenea slava. Cu adevarat, trebuiesc bine cunoscute si cele ce tin strict de drept, si cele care tin de obicei; or, in cazul celor care nu primesc masurile riguroase de indreptare, trebuie urmata traditia, dupa cum ne invata Sfantul Vasile".

Spovedania se dovedeste a fi o terapie duhovniceasca eficace, din mai multe puncte de vedere si pe multe planuri.

Mai intai de toate, marturisirea pacatelor este prin sine eliberatoare. Atata vreme cat nu este recunoscut ca atare si atata vreme cat nu este marturisit altcuiva, pacatul se inradacineaza in suflet, creste si se intinde, imbolnavindu-l in intregime, macinand, pustiind si otravind viata launtrica. Povara pacatului este greu de purtat de unul singur, cu atat mai mult cu cat el isca tulburari a caror pricina omul nu o poate intelege usor si e prea slab si neputincios ca sa le poata stapani. De aceea, pacatul este izvor de neliniste, de angoasa, mai ales din cauza sentimentului de vinovatie care, in general, il insoteste, dar si pentru ca pacatul trezeste si intretine activitatea demonilor care, profitand de aceasta stare bolnava, seamana tulburare si neliniste in suflet prin toate mijloacele. Pacatul il face pe om sa nu mai ia seama la valoarea sa si sa aiba o viziune pesimista asupra fiintei si existentei sale; el da nastere unei stari de tristete si descurajare, ducand pana la deznadejde.

Prin intalnirea cu duhovnicul in cadrul Tainei, penitentul gaseste bun prilej ca sa rupa tacerea si sa iasa din insingurarea sa bolnavicioasa, care nu face decat sa-i sporeasca raul. Vorbind despre ceea ce-l tulbura, el da pe fata boala care-l macina nevazut pe dinauntru. Simpla inaintare spre celalalt, indrazneala de a se deschide in fata lui cu smerenie, infrangandu-si rusinea, invinuirea de sine fara nici o mila in fata celuilalt, biruirea mandriei, toate acestea constituie deja un pas important, care-l duce pe om spre iesirea din universul bantuit de boala al pacatului.

Pe de alta parte, rostirea cu voce tare a relelor de care sufera are pentru om un efect eliberator. "Ca am tacut, imbatranit-au oasele mele (...) Pacatul meu l-am cunoscut si faradelegea mea n-am ascuns-o. Zis-am: "Marturisi-voi faradelegea mea Domnului"; si Tu ai iertat nelegiuirea pacatului meu", spune Psalmistul (Ps. 31, 3 si 5-6).

Marturisindu-si bolile sufletesti, omul le scoate afara din sufletul sau, le priveste ca straine de el si se leapada de ele; rupe legaturile prin care era tinut de ele, indepartat de sine. Ele inceteaza de a-i mai popula lumea launtrica si de a vietui pe seama sufletului sau, devenindu-i din acel moment straine. Prin aceasta, viclenia diavolilor este descoperita; ei nu-si mai pot vedea de lucrarea lor nevazuta; imparatia intunericului peste care stapanesc este dintr-o data luminata, si puterea lor slabeste,

pentru ca le-au fost descoperite cursele. Ei sunt scosi afara din suflet o data cu pacatul care-i hranea.

Importanta terapeutica a marturisirii este cu atat mai mare cu cat, in forma ei traditionala - pe care Biserica Ortodoxa o pastreaza -, ea nu consta in simpla insirare a unei liste de pacate. Penitentul marturiseste in chip spontan, direct si din adancul sufletului, greselile si neputintele sale, aratand si imprejurarile in care s-au petrecut, pentru ca duhovnicul sa-l poata intelege mai bine si ca sa-i poata da apoi sfaturile cele mai potrivite pentru starea sa. De asemenea, el il face partas pe preot la tot ceea ce-l preocupa, destainuindu-i firesc si cu deplina sinceritate toate problemele sale, greutatile pe care le intampina punand inaintea preotului intreaga sa viata, cu toate lipsurile si neimplinirile ei.

O asemenea deschidere este usurata de credinta crestinului ca Dumnezeu este bun si milostiv - dupa cum afla din rugaciunile de dinaintea spovedaniei, pe care le rosteste preotul -, dar si de faptul ca se simte primit cu iubire si ascultat cu atentie, inteles si compatimit. Intr-adevar, este de datoria duhovnicului sa asculte cu atentie tot ceea ce i se spune si in nici un chip sa nu judece pe cel care i se destainuie; sa-l lase sa vorbeasca asa cum crede acela de cuviinta si sa dea dovada de multa blandete si indelunga rabdare. Sfintitii duhovnici, depasind simpla "neutralitate binevoitoare" distanta, care-l caracterizeaza in mod obisnuit pe psihoterapeutul profan, dimpotriva, asculta marturisirea pacatelor cu cea mai mare intelegere si mila, sufera alaturi de fiii lor duhovnicesti si se arata plini de iubire parinteasca, precum tatal fata de fiul ratacitor intors acasa, asemenea lui Hristos Care, pe cruce, l-a iertat pe talharul care s-a pocait/Aceasta iubire, care nu-l apasa si nu-l impovareaza pe om, este delicata si plina de blandetea care vine din harul mangaietor si cu totul matern al Sfantului Duh. Iar mila si iubirea duhovnicului se revarsa ca un balsam vindecator peste inima ranita si zdrobita de pacat.

O asemenea atitudine a preotului, in care intra ascultarea cu rabdare si smerenie a celuilalt - pe care nu-l judeca, ci-l intelege -, cu o deplina deschidere fata de omul primit de indata ca un frate aflat in suferinta, insotita de o sincera compatimire, duce la stabilirea, in duh de iubire, a unei legaturi profunde si foarte stranse si realizeaza de la bun inceput o atmosfera de incredere, fara de care tamaduirea asteptata si care se lucreaza prin Sfanta Taina nu se poate produce. Aceasta atitudine inlesneste o comunicare sufleteasca de mare intensitate, care-l face pe om sa nu aiba teama ori retinere in a-si deschide sufletul cu totul, putand sa primeasca astfel ingrijirile potrivite starii in care se afla.

La inceput, rolul duhovnicului consta mai ales in a asculta, dar, atunci cand este cazul, el pune intrebari si cere lamuriri pentru a intelege totul cat mai bine, ca sa poata ingriji cat mai bine. El trebuie insa sa faca aceasta cu mult tact si cu discretie, in duh de iubire, ca sa arate ca tot ce face este din dorinta de a veni in ajutorul celui care-si marturiseste pacatele; se va feri sa-i intre in suflet cu forta sau sa patrunda in intimitatea lui, ca si de orice curiozitate desarta, respectand intru totul libertatea celuilalt. Aceasta mai ales atunci cand i se pare ca i se ascunde ceva, sau ca penitentul nu spune tot, sau cand se arata retinut sau ezita in unele privinte. De altfel, in rugaciunea dinaintea spovedaniei se spune: "Nu te rusina, nici te teme ca sa ascunzi de mine vreun pacat, ci fara sfiala spune toate cate ai facut, ca sa iei iertare de la Domnul nostru Iisus Hristos". Totusi, se poate ca anumite pacate sa nu fie constientizate. Atunci, e de datoria duhovnicului sa sesizeze atitudinile sau purtarile sau starile de suflet patimase pe care omul nu vrea sau nu poate sa le vada el insusi si, prin urmare, nu le marturiseste ca atare, intr-adevar, anumite patimi - mai ales mandria si slava desarta -, ca si lucrarea diavoleasca, pot sa intunece constiinta.

Duhovnicul poate atunci cunoaste doar indirect starea nemarturisita de penitent, din anumite cuvinte, din inflexiunile vocii, din tacerile sale, din ezitari, ca si din atitudini sau din mimica, sau facand apel la ceea ce stie despre trecutul celui care se spovedeste, despre viata sa, despre personalitatea lui. Se poate ca duhovnicul sa aiba o cunoastere directa a starii fiului sau duhovnicesc, pur si simplu citind in inima lui, aceasta cunoastere fiind un dar de la Dumnezeu, cum este cazul anumitor sfinti duhovnici care aveau harisma cunoasterii inimii. Discernamantul de care face dovada duhovnicul, oricare ar fi marimea si finetea lui, apare ca un har dumnezeiesc legat de slujirea sa preoteasca, har care i se da in masura mai mare sau mai mica, potrivit nivelului sau de sporire duhovniceasca. Duhovnicul nu-i arata intotdeauna penitentului ca a ajuns sa-i cunoasca sufletul pe o asemenea cale, mai ales in cazul in care ar putea astfel sa-l raneasca. Abia in clipa in care ii da sfaturile cuvenite, poate face aluzie la ea; oricum, va tine seama de cele pe care a ajuns sa le cunoasca despre fiul sau duhovnicesc atunci cand ii da aceste sfaturi. Asa se face ca uneori crestinul primeste de la duhovnicul sau indrumari care par fara legatura cu marturisirea sa si cu starea in care credea ca se afla.

Mai ales in aceasta etapa a spovedaniei, in care daruieste din belsug sfaturile sale duhovnicesti, se vede de ce Traditia il priveste pe duhovnic ca pe un doctor, iar cuvintele sale le socoteste leac pentru suflet, intr-adevar, acum el arata care sunt mijloacele de vindecare pe care le pune in lucrare pentru a tamadui bolile care i-au fost dezvaluite sau pe care el insusi le-a descoperit. Duhovnicul nu are menirea de a da invataminte teoretice si generale; el trebuie sa gaseasca in primul rand acea invatatura care se potriveste cel mai bine omului pe care il are in fata, tinand cont de personalitatea lui, de viata si activitatea sa, de posibilitatile, ca si de dificultatile sale, si mai ales de felul bolii de care sufera. Este de dorit, de aceea, ca duhovnicul sa-l cunoasca bine pe penitent si sa urmareasca evolutia starii lui launtrice, ca sa poata judeca in mod corect situatia in care se afla si cum poate evolua, in rau sau in bine, boala lui. De aceea, credinciosii sunt sfatuiti sa se spovedeasca intotdeauna la acelasi preot.

Intre duhovnic si penitent se creeaza astfel o legatura personala - ea nefiind anonima, ca in Biserica Romano-Catolica -, pentru ca in acest stadiu al spovedaniei intre ei se stabileste un dialog; credinciosul reactioneaza la cele ce-i spune preotul, ii pune intrebari, discuta cu el pentru a lamuri anumite aspecte, toate acestea pentru o mai buna intelegere a starii de fapt si in vederea celei mai potrivite modalitati de vindecare, in acest dialog - care este cu atat mai profund si mai folositor cu cat se situeaza intr-un acelasi climat de incredere, firesc si plin de iubire ca cel care a existat in momentul marturisirii pacatelor -, preotul nu apare ca un maestru care da, de la inaltimea catedrei, invataturi dogmatice si abstracte, ci ca un tata care, cu intelepciunea, caldura si iubirea care-i vin de la Duhul Sfant, imbarbateaza, indeamna, mangaie, fereste de rau, sfatuieste, fie cu asprime, fie cu cea mai desavarsita blandete. Prin cuvintele sale - care, fiind insotite de rugaciune si venind de la o persoana avand harisme legate de slujirea sa, primite prin Taina Hirotoniei, nu sunt speculative, ci cu adevarat lucratoare - el pregateste, dupa chipul Sfantului Ioan Botezatorul, venirea Domnului in sufletul crestinului, facand drepte cararile Lui, umpland vaile si plecand muntii si dealurile, netezind cele colturoase si indreptand cele pe care le-a strambat pacatul.

In ceea ce-l priveste, in timpul spovedaniei crestinul trebuie sa aiba sentimentul unei sincere cainte. Aceasta stare - in care stau alaturi parerea de rau ca s-a instrainat de Dumnezeu si vointa hotarata de a se indrepta pe viitor - il face in chip deosebit receptiv la sfaturile pe care i le da duhovnicul in vederea vindecarii sale. Autoritatea morala legata de calitatea de duhovnic si, daca este cazul, sfintenia personala a acestuia, contribuie si ele la aceasta receptivitate. De aceea, cuvintele rostite de

preot nu sunt simple vorbe obisnuite, cu atat mai mult cu cat ele se spun intr-un timp si intr-un spatiu ecleziale, iar preotul nu vorbeste in numele sau, ci in al Bisericii; ele reveleaza cuvantul si harul tamaduitor al lui Dumnezeu sub inspiratia Sfantului Duh, ceea ce le confera o putere si o lucrare cu totul speciale, mai ales atunci cand crestinul li se deschide cu totul si voieste din tot sufletul sa se vindece.

Stand inaintea duhovnicului, crestinul nu se mai simte singur, pierdut, ratacit din pricina pacatelor sale; sfaturile preotului ii redau coordonatele adevarate si sigure care ii permit sa redescopere calea si sa stie, fara putinta de a se insela, ce trebuie sa faca pentru a-si regasi si a-si pastra sanatatea pierduta-in mod esential, aceste sfaturi ii permit s a-si redobandeasca dreapta judecata si dreapta vietuire, conforme cu vointa lui Dumnezeu, ii reamintesc telul duhovnicesc spre care trebuie sa se indrepte, chipul desavarsirii pe care tot crestinul este chemat sa o atinga, dar prin ele i se arata si caile pe care poate ajunge la ea. Aceste indrumari, in esenta practice, il invata, de pilda, cum sa lupte impotriva unei inclinari pacatoase, cum sa faca fata unei porniri spre rau, cum sa biruiasca patima de care sufera, cum sa lucreze o anumita virtute, cum sa depaseasca o anumita greutate, pe care o intampina de obicei sau care poate sa se iveasca intr-o imprejurare sau alta.

Acelasi sens terapeutic il are si epitimia, canonul de pocainta pe care duhovnicul i-l poate da crestinului. Paul Evdokimov scrie in aceasta privinta: "Epitimia nu este o pedeapsa; momentul juridic al "satisfacerii" lipseste cu desavarsire din Taina Marturisirii. Ea este o doctorie, iar parintele duhovnic cauta raportul organic intre cel bolnav si mijlocul de vindecare. Scopul epitimiei este sa-l puna pe penitent in niste conditii noi, in care sa nu mai fie ispitit de pacat. Sfantul Ioan Gura de Aur spune: "Sa nu intrebam daca rana a fost deseori legata, ci daca oblojeala i-a fost de folos. Numai starea bolnavului ne arata daca a venit timpul sa-i scoatem fesele". Asadar, nu se urmareste ispasirea unor fapte, ci secarea izvorului lor".

In clipa iertarii si dezlegarii pacatelor, prin rugaciunea preotului sunt iertate de catre Hristos "greselile cele de voie si fara de voie, stiute si nestiute, cele din noapte si cele din zi, cele facute cu lucrul, cu cuvantul si cu gandul", crestinul fiind impacat si unit cu Biserica lui Hristos. In dezlegarea si iertarea pacatelor se arata lucrator harul tamaduitor al lui Hristos, care nimiceste si inlatura cu totul bolile credinciosului, reface puterile sufletului si-i reda vindecarea si harul primite la Botez, de la care s-a indepartat prin pacatele sale. Momentul iertarii pacatelor este absolut necesar pentru vindecarea reala si profunda a crestinului. Simpla marturisire a pacatelor il usureaza, cu siguranta, pe cel bolnav, dar pacatele, exteriorizate si obiectivizate astfel, continua totusi sa aiba o anumita forta si numai dezlegarea sacramentala, care prin milostivirea si iertarea lui Dumnezeu le nimiceste cu totul, poate sa le taie orice putere asupra omului. Caci nu este de ajuns sa-i spui doctorului ca esti bolnav si ca suferi de cutare si cutare rau, ca sa te vindeci. Si nici numai cuvintele de imbarbatare ale acestuia si simplele sale sfaturi nu sunt de ajuns, chiar daca sunt si ele de un oarecare folos pentru vindecarea celui bolnav. Numaj atunci cand raul a fost scos din radacina, putem spune ca intr-adevar ne-am vindecat. Prin dezlegarea pacatelor, omul este sigur ca bolile de care a suferit au pierit cu totul si i se da garantia iertarii tuturor pacatelor sale de catre Dumnezeu. Atunci credinciosul simte o eliberare launtrica si isi regaseste pacea si bucuria duhovniceasca.

La spovedanie, crestinul nu este stapanit numai de parerea de rau pentru pacatele facute, ci si de dorinta vie de a-si regasi nevinovatia firii sale restaurata prin Botez, pierduta prin pacat, si de vointa de a pasi din nou pe caile Domnului, in deplina curatie. Taina spovedaniei apare astfel ca orientata spre viitor; ea il scoate pe om din cursele pacatului, il face liber si nesupus raului din trecut, stapan pe sine. Ea ii reda

puterile primite prin Botez si Mirungere, ii reinnoieste intreaga fiinta, il face din nou, in Hristos, stapan al vietii sale si in stare sa inainteze intru innoirea vietii pe calea care duce la sanatate, la mantuirea in Hristos si la dobandirea harului indumnezeitor. Sfanta Taina a Marturisirii este, ca si Botezul, desigur cu alta intensitate, o slujba a innoirii omului, in care Adam cel vechi este dat mortii, iar faptele rautatii se risipesc o data cu trecutul pacatos, uitat si parasit cu totul, pentru ca sa reinvie omul cel nou, nascut in apa Botezului.

Dupa primirea iertarii, crestinul saruta crucea, semn al biruintei lui Hristos asupra pacatului, bolii si mortii, si Evanghelia, prin care ni s-a vestit viata cea noua in Hristos. Prin iertarea pacatelor, crestinul este impacat si unit cu Biserica cea sfanta a lui Hristos. Pacatul il despartise de trupul lui Hristos, il lipsise de revarsarea harului si de comuniunea cu sfintii, de comunitatea bisericeasca. Sfanta Tainaa Marturisirii desfiinteaza aceasta separare patologica de Dumnezeu si de fratii in Hristos, scotandu-l pe crestin din insingurarea aducatoare de moarte. Acesta revine astfel la deplina impartasire din taina sfantului altar si din "taina fratelui", intorcandu-se la starea de fiu al lui Dumnezeu. Reintors la izvorul harului, de care se indepartase prin pacat, omul isi poate urma in Duhul Sfant cresterea teantropica, pana la starea barbatului desavarsit in Hristos, Cel ce este arhetip al firii noastre, pilda si pricinuitor al sanatatii si sfinteniei omului.

Capitolul urmator

*Euharistia - Sfanta Impartasanie*

**5. Euharistia**

Euharistia este cea mai mare taina, mai presus decat oricare alta. "Mai incolo de ea nu se mai poate merge, nici nu se mai poate adauga ceva". Cu adevarat ea este "taina care cuprinde in sine multimea darurilor si leacurilor dumnezeiesti", prin aceasta taina neprimindu-se, ca in toate celelalte, "darurile Duhului Sfant, oricat de bogate ar fi ele, ci pe insusi Vistiernicul acestor daruri, comoara intru care incape toata bogatia darurilor"; "este vorba chiar de dobandirea Celui inviat"; "noi nu ne cuminecam cu vreo bunatate de a Lui, si nici nu ne impartasim cu vreo raza sau cu vreo stralucire din discul Soarelui dumnezeiesc, ci din insusi discul acesta". De aceea, aceasta taina este cea mai desavarsita dintre toate tainele si toate celelalte spre ea tind.

Impartasindu-se cu trupul si sangele lui Hristos, in Care locuieste trupeste toata plinatatea Dumnezeirii (Col. 2, 9), omul il primeste pe insusi Dumnezeu in sufletul si in trupul sau.  Euharistia nu-l face pe om asemenea lui Hristos, precum celelalte Sfinte Taine, ci cu adevarat il hristifica: "Cel ce mananca trupul Meu si bea sangele Meu ramane intru Mine si Eu intru el" (In 5, 56). Trupul si sangele lui Hristos se raspandesc in toate madularele noastre, si noi devenim "hristofori"; "astfel, dupa cuvantul intru tot fericitului Petru (2 Pt l, 4), ne facem "partasi dumnezeiestii firi"", spune mai departe Sfantul Chiril al Ierusalimului. Prin aceasta Sfanta Taina, "Dumnezeu se uneste cu firea noastra cea stricacioasa pentru a indumnezei in acest fel omenitatea, prin primirea ei la partasia cu divinitatea", scrie Sfantul Grigorie de Nyssa, adaugand: "Caci, dupa cuvantul Apostolului, dupa cum "putin aluat dospeste toata framantatura", tot asa si acest Trup, facut nemuritor prin puterea lui Dumnezeu, odata

introdus in noi, schimba si transforma intregul nostru trup dupa masura Aceluia".

Prin aceasta Sfanta Taina i se da omului "o hrana noua si proprie nasterii celei de-a doua". "in toate privintele aceasta Taina este desavarsita, scrie Sfantul Nicolae Cabasila, si nu exista nici una dintre trebuintele credinciosi-lor pe care sa nu o poata ea multumi cu toata deplinatatea".

De aceea Sfintii Parinti nu numai ca vad in ea leac si doctorie, ci o socotesc chiar leacul prin excelenta, care vindeca toata relele legate de pacat. "Nu este boala care sa nu dea inapoi prin puterea acestei doctorii. Ea stinge toata boala", spune Sfantul loan Gura de Aur. "Dupa ce am gustat odata din stricaciunea insasi a firii, avem nevoie de Cel care pe toate le uneste, pentru ca, odata luand in noi acest leac, sa alunge influenta primejdioasa a otravii de mult timp inradacinata in trupul nostru. Ce leac poate fi acesta ? Nu altul decat acel Trup minunat care a biruit moartea si care s-a facut izvor al vietii noastre", scrie Sfantul Grigorie de Nyssa. Sfantul Nicolae Cabasila numeste Euharistia "singurul leac impotriva rautatilor firii omenesti". "De aceea alergam la acest leac nu numai o data, ci mereu (...); caci mana ajutatoare a doctorului trebuie sa ne fie cat mai la indemana ca sa poata vindeca materia noastra atunci cand vrea sa se strice". "Impartasirea cu preacuratele si de viata facatoarele Tale Taine sa-mi fie spre tamaduirea sufletului si a trupului", ii cere crestinul lui Hristos inainte de impartasire, intr-o rugaciune alcatuita de Sfantul Vasile cel Mare.106 Aceeasi rugaminte se face

si in prima rugaciune de dupa impartasanie. Iar in alta rugaciune, a Sfantului Ioan Gura de Aur, crestinul cere ca impartasania sa-i fie "spre insanatosirea smeritului meu suflet si trup". Sfantul loan de Gaza, vorbind despre Sfintele Taine spune: "Pe cei pacatosi care se apropie de Sfintele Taine ca niste raniti si ca unii ce cer mila, pe acestia Domnul ii tamaduieste".

Trupul si sangele lui Hristos, raspandindu-se in trupul si sufletul celui care le primeste prin Sfanta impartasanie si amestecandu-se cu ele, lucreaza cu putere tamaduitoare in intreaga fiinta a omului. Ele curata sufletul si trupul de toata intinaciunea pacatului, il vindeca pe om de bolile patimilor care s-au abatut peste el din pricina negrijii sale de a vietui potrivit darurilor primite la Botez. Cainta si lupta impotriva pacatului contribuie desigur la tamaduirea omului, dar ele nu sunt de ajuns si nu aduc nici un folos daca nu sunt insotite de leacul desavarsit care este Euharistia. Trupul si sangele lui Hristos, arata Sfantul Nicolae Cabasila, "indreapta chipul Sau in noi ori de cate ori da semne ca vrea sa se strice", "reinnoieste frumusetea noastra sufleteasca de altadata", "vindeca materia noastra atunci cand vrea sa se strice" si "intareste iarasi vointa atunci cand este indoielnica". Preacuratele Taine unifica faptura omeneasca dezbinata si sfasiata de pacat, aducand-o la integritatea initiala. "Dupa ce am gustat din otrava care a dus la stricaciunea (dezbinarea) firii noastre, avem nevoie de Cel care pe toate le uneste", scrie Sfantul Grigorie de Nyssa, vorbind despre Euharistie. Asa cum vedem din rugaciunile de dinainte si de dupa impartasire, Preacuratele Taine au puterea de a lumina cugetul omului, de a alunga gandurile rautatii si de a fi stavila relelor obiceiuri. De asemenea, ele il feresc pe crestin de tot raul si de toata lucrarea diavoleasca, aducand mantuirea sufletului si a trupului.

Ele sunt adevarata hrana pentru suflet si trup, le tin in viata, le intaresc si le fac mai puternice si aduc "impacarea puterilor sufletesti". In vreme ce instrainarea de Dumnezeu i-a adus omului moartea, aceasta Sfanta Taina il repune pe om in starea de comuniune cu Dumnezeu si ii reda viata (cf. In 6, 57), fiind cu adevarat singurul izvor de viata datator (cf. In 6, 51 si 53-54). "A aduce iarasi la viata pe cei care au murit din

cauza pacatelor, asa ceva numai impartasania poate face", scrie Sfantul Nicolae Cabasila. Primind prin Prea Sfanta Taina pe insusi Cel care este pricinuitorul vietii si Viata insasi, faptura omului primeste belsug de viata, caci il primeste pe insusi Dumnezeu (In 6, 57) si viata dumnezeiasca. "(Omul) traieste nu numai in urma mancarii firesti, cu care ne hranim, caci aceasta nu ne da prin sine viata (...), in timp ce Painea vietii este insasi viata, care face vii pe cei ce gusta dintr-insa". "Hrana trupeasca se preschimba... in sange hranitor; in impartasanie lucrurile stau chiar dimpotriva: insasi Painea vietii schimba, preface si umple de viata pe cel ce se impartaseste". Impartasania ii da omului viata cea vesnica (In 6, 51-58), facandu-l nestricacios si nemuritor. De aceea Clement Alexandrinul numeste Euharistia "leacul nemuririi", la fel ca Sfantul Ignatie Teoforul, care adauga: "si doctorie pentru a nu muri, ci a trai vesnic in Iisus Hristos.

Capitolul urmator
*Maslul*

**6. Maslul**

Taina Maslului, numita si taina "untdelemnului sfintit", este o taina destinata crestinilor bolnavi. intalnim aceasta Sfanta Taina in Evanghelii, numeroase vindecari facute de Sfintii Apostoli fiind legate de ea: "Ungeau cu untdelemn pe multi bolnavi si-i vindecau" (Mc. 6, 13). Apostolul Iacov vorbeste despre ea si indeamna la folosirea ei in Biserica, spunand: "Este cineva bolnav intre voi ? Sa cheme preotii Bisericii si sa se roage pentru el, ungandu-l cu untdelemn, in numele Domnului. Si rugaciunea credintei va mantui pe cel bolnav si Domnul il va ridica si de va fi facut pacate, se vor ierta lui" (Iac. 5, 14-15). Biserica a perpetuat aceasta practica apostolica, ungand cu untdelemn sfintit nu numai pe cei care stau sa moara, ci pe toti cei care doresc aceasta, chiar daca ei nu sunt grav bolnavi, iar aceasta ungere se poate face ori de cate ori este nevoie. Ea se adreseaza in primul rand celor care sufera de boli trupesti, dar are si menirea de a vindeca bolile sufletesti, si de aceea o prezentam aici, alaturi de celelalte mijloace de tamaduire a sufletului. Biserica Ortodoxa Rusa aplica ungerea cu untdelemn sfintit in cadrul Tainei Maslului tuturor credinciosilor in Joia Mare, iar in Biserica Ortodoxa Greaca se savarseste curent aceasta Sfanta Taina in casele crestinilor si este administrata chiar in lipsa oricarei boli trupesti; numeroase evhologhii vechi cer, de altfel, ca toti cei care participa la aceasta slujba sa fie unsi cu untdelemn sfintit.

In mod obisnuit, Maslul este savarsit de un sobor de sapte preoti, batranii (iipecrpwfepoi) Bisericii despre care vorbeste Apostolul lacov. Vom mentiona doar aspectele semnificative ale acestei slujbe, care cuprinde in trei mari parti.

Prima parte consta intr-o "slujba de mangaiere" pentru cel care va primi Sfanta Taina.

A doua parte are drept scop sfintirea untdelemnului care se foloseste pentru ungere. Dupa ce s-au rugat "ca sa se sfinteasca untdelemnul acesta prin lucrarea si venirea Sfantului Duh", cei sapte preoti, pe rand, rostesc urmatoarea rugaciune: "Doamne, care cu mila si indurarile Tale tamaduiesti zdrobirile sufletelor si ale trupurilor noastre, insuti Stapane, sfinteste untdelemnul acesta, ca sa fie celor ce se vor unge

din el spre tamaduire si spre izbavirea de toata patima si intinaciunea trupului si a sufletului si de toata rautatea".

A treia parte a slujbei consta in ungerea celui bolnav de catre fiecare preot.

Fiecare dintre ungeri este precedata de citirea unor texte din Epistolele Sfintilor Apostoli si din Sfanta Evanghelie; pentru aceste paisprezece citiri, Biserica foloseste texte din Sfanta Scriptura care istorisesc vindecari minunate ale bolilor, care-l privesc deopotriva pe cel bolnav si pe cei din preajma lui.

Apoi fiecare dintre preotii care-l ung pe cel bolnav rosteste o rugaciune. Cele sapte rugaciuni, diferite, ocupa un loc esential in cadrul slujbei. Ele arata iubirea si milostivirea pe care Dumnezeu le-a aratat-o intotdeauna oamenilor, ii cer sa-l tina in viata pe cel bolnav, sa-i usureze suferintele, sa-l vindece si sa-l intareasca trupeste, dar mai ales si mai presus de orice I se cere lui Dumnezeu iertarea pacatelor lui, intarirea sufleteasca, mantuirea si sfintirea, innoirea intregii sale fiinte si a vietii in Hristos. Fiecare rugaciune insista in mod special pe una dintre aceste cereri, dar toate pun mangaierea sufleteasca alaturi de cea trupeasca si leaga vindecarea sufleteasca de cea trupeasca si, fara a o pune mai prejos pe cea din urma, toate o arata ca fundamentala si mai importanta pe cea dintai.

Urmeaza ungerea, insotita de aceasta rugaciune: "Parinte Sfinte, doctorul sufletelor si al trupurilor, care ai trimis pe Unul-Nascut Fiul Tau, Domnul nostru Iisus Hristos, sa vindece toata boala si sa rascumpere din moarte, tamaduieste pe robul Tau acesta (N) de neputinta trupeasca si sufleteasca ce l-a cuprins si-l fa sa vieze prin harul Hristosului Tau (...) Ca Tu esti izvorul tamaduirilor, Dumnezeule, Dumnezeul nostru".

Apoi cei sapte preoti, impreuna, pun Sfanta Evanghelie deschisa pe capul celui bolnav, rostind o rugaciune de pocainta, prin care I se cere lui Dumnezeu iertarea pacatelor lui. intreaga slujba de altfel are un caracter penitential, care se explica prin faptul ca aceasta Sfanta Taina are drept scop nu numai vindecarea bolilor trupesti, ci si - asa cum am aratat - tamaduirea bolilor sufletesti si iertarea pacatelor, potrivit dublei semnificatii a verbului folosit de Sfantul Iacov: "Si rugaciunea credintei va mantui/va vindeca pe cel bolnav si Domnul il va ridica si de va fi facut pacate, se vor ierta lui".

Capitolul urmator

*Conditiile subiective ale tamaduirii si sanatatea in Hristos - Vointa de a fi vindecat*

**Conditiile subiective ale tamaduirii si sanatatea in Hristos**

**1. Vointa de a fi vindecat**

"Nu ne este de ajuns spre mantuire numai Botezul", spune Sfantul Sime-on Noul Teolog. Putem spune acelasi lucru despre toate celelalte Sfinte Taine. Omul care se impartaseste de ele nu devine cu adevarat o noua faptura, asemenea lui Hristos, decat daca se deschide cu toata fiinta sa harului care ii este daruit prin Sfantul Duh, daca isi indreapta toate puterile si toata viata sa spre Dumnezeu. Altfel spus, pe

langa conditiile obiective ale tamaduirii si indumnezeirii noastre, care sunt Sfintele Taine, trebuie sa existe conditiile subiective, care sunt libera noastra participare personala, impreuna lucrarea de bunavoie cu harul primit. Sfintele Taine ne daruiesc viata in Hristos, dar cu "stradania binevoitoare a omului", scrie Sfantul Nicolae Cabasila, adaugand ca viata in Hristos sta intr-o impreuna-lucrare a lui Dumnezeu cu omul: "lucrarea porneste de la Dumnezeu, din partea noastra se adauga bunavointa. A Lui e propriu-zis savarsirea, a noastra e dorinta de impreuna-lucrare".

Dumnezeu, respectand libertatea omului, nu-i da cu sila harul Sau, ci numai daca acesta vrea sa-l primeasca si-l doreste cu toata fiinta sa; el nu ia locul omului si nu actioneaza in locul lui. "Omul, scrie Sfantul Macarie Egipteanul, are, potrivit firii sale, vointa libera; pe aceasta o cere Domnul. El ii cere omului ca, in primul rand, sa cunoasca; cunoscand, sa iubeasca; si, in sfarsit, iubind, sa fie gata sa implineasca voia Sa. Faptul insa ca mintea este impulsionata, ca suporta osteneli si ca savarseste o lucrare, nu apartine omului, ci harului lui Dumnezeu, care se da celui ce vrea (sa faca voia Lui) si crede (in El). Vointa omului este deci un ajutor esential. Fara vointa omului, Dumnezeu insusi nu face nimic - desi poate -, din respect fata de liberul arbitru - Prin urmare, lucrarea mantuitoare a Duhului depinde de vointa omului". Altfel spus, cu toate ca vindecarea si mantuirea omului isi au unicul izvor in Hristos si ne sunt daruite doar in Biserica, prin Sfantul Duh, ele presupun totusi asentimentul si conlucrarea omului. Ele cer, cum spune Sfantul Macarie Egipteanul, ca "voia omului sa concorde cu harul". Ele se lucreaza prin sinergia dintre harul dumnezeiesc si stradania omeneasca. Sfantul Macarie spune ca, daca "sufletul (...) nu conlucreaza cu harul Duhului, care se afla in el, atunci este dezbracat de cinste si este imbracat cu ocara, este indepartat de la izvorul vietii, ca unul care s-a facut nevrednic de acesta si de comuniunea cu imparatul cel ceresc". in toate Sfintele Taine, si in special la Botez, Dumnezeu revarsa harul Sau in chip deplin asupra omului; iar omul trebuie sa-l pastreze si sa-l faca al sau, sa-l asimileze, sa-l faca sa rodeasca in el, deschizandu-i-se in intregime, lasandu-se patruns si transformat de har, supunandu-i-se si punandu-si fiinta si existenta in acord cu el. Vorbind despre Botez, Sfantul Diadoh al Foticeei spune: "renastem prin apa (...), iar prin aceasta indata ne curatim si sufletul, si trupul, daca venim la Dumnezeu de bunavoie, din toata inima".

Pe de o parte, omul trebuie sa se straduiasca sa pastreze harul primit. Astfel, Sfantul Nicolae Cabasila scrie: "La inceputul ei, aceasta viata atarna numai de atotputernicia Mantuitorului; dar a ne-o pastra pe mai departe intreaga si a ramane vii in toata vremea desfasurarii ei cere stradanie si din partea noastra; urmeaza ca, spre a putea sta pana la sfarsit in puterea harului.., se cer din partea noastra multe incordari si grele stradanii". Aceasta nu inseamna ca harul primit la Botez s-ar putea lua de la om; el ii apartine de-acum prin fire, indiferent de evolutia sa ulterioara, asa cum spune Sfantul Serafim de Sarov. Dar omul il poate pierde. Sfantul Macarie Egipteanul explica astfel acest lucru: "Ar fi de neinteles cum de s-a scris: "Nu stingeti Duhul" (I Tes. 5, 19), daca tu nu l-ai stinge atunci cand, neglijent fiind, vointa ta nu se acorda cu El".

Pe de alta parte, omul trebuie sa se straduiasca sa sporeasca harul. Aceasta nu inseamna ca harul i-ar fi dat omului cu masura, doar in parte. La Botez, crestinul primeste plenitudinea harului. Ramane insa ca el insusi sa se dezvolte in conformitate cu harul, sa staruiasca in har si sa se lase patruns de el. Sfantul Grigorie de Nyssa arata ca "schimbarea vietii noastre dobandita prin Botez nu-i propriu-zis o schimbare daca noi ramanem tot in starea in care am fost", si chiar ajunge sa spuna ca, daca omul "duce dupa primirea tainei o viata la fel cu aceea dinaintea ei", daca nu se straduieste ca toata fiinta sa si intreaga lui viata sa fie conforme cu chipul lui Dumnezeu restaurat prin Botez, atunci "apa (Botezului) e numai apa, pentru ca nu se vede nicaieri in cel nou nascut nici o urma de dar al Duhului".

Altfel spus, omul trebuie sa implineasca si sa desavarseasca in mod personal si prin libera sa voie, in intreaga sa fiinta si in toata viata sa, darurile sadite in firea sa prin har, caci, dupa cum scrie Sfantul Grigorie de Nyssa: "Nu poti fi ceea ce n-ai ajuns". Sfantul Diadoh al Foticeei, la randul sau, spune ca prin Botez harul cel sfant aduce doua bunuri: cel dintai, care se daruieste deindata, este restaurarea chipului lui Dumnezeu din om, iar al doilea, care este ajungerea la asemanarea cu Dumnezeu, "asteapta sa infaptuiasca aceasta impreuna cu noi".

Dintre toti Sfintii Parinti, Sfantul Marcu Ascetul este fara indoiala cel care a afirmat cu cea mai mare tarie si in modul cel mai direct toate acestea, mai ales in tratatul sau despre dumnezeiescul Botez. El insista asupra faptului ca "Sfantul Botez este desavarsit": prin el, omul primeste harul desavarsit al Sfantului Duh, curatirea deplina, eliberarea din robia pacatului si sfintirea intregii sale fiinte. Daca dupa Botez noi continuam sa pacatuim si sa vietuim in chip patimas, daca si dupa aceea suferim din pricina raului si suntem bolnavi cu sufletul, aceasta nu se datoreaza catusi de putin urmarilor pacatului stramosesc, caci am fost spalati de acestea, si nici tiraniei diavolului, de vreme ce am fost scosi de sub stapanirea lui. Numai din pricina lipsei noastre de grija ni se intampla toate acestea si noi suntem deci raspunzatori pentru ele. Harul care ni s-a dat este cu totul desavarsit, noi suntem cei nedesavarsiti fata de el. Harul pe care-l avem in chip deplin nu se face vadit si nu devine lucrator decat pe masura credintei si nadejdii noastre si, in general, pe masura implinirii poruncilor. La Botez, Dumnezeu ne-a daruit plenitudinea harului Sau, care locuieste in chip tainic in noi, fara a ne impune savarsirea binelui. Respectand libertatea noastra, El nu ne sileste sa-i primim roadele.

Omul este deplin curatit prin Botez, dar ii ramane libertatea de a pacatui; iar daca pacatuieste, el ajunge intinat ca mai inainte. De aceea, omul trebuie sa lupte ca sa nu se mai intoarca la cele dinainte si sa nu mai cada in pacat si in patimi. Greselile care se fac dupa Botez nu se datoreaza vreunei nedesavarsiri a acestuia, ci se fac din pricina lipsei noastre de credinta si din lipsa de grija fata de lucrarea poruncilor. Pe noi insine trebuie sa ne invinuim pentru pacatele noastre, iar nu pe Adam sau pe diavol, caci prin Botez am fost cu totul eliberati de inclinarea spre rau mostenita prin pacatul lui Adam si de tirania diavolului. Avand deplina libertate, pacatele pe care le facem dupa Botez sunt "abateri ale libertatii". Dupa Botez, noi suntem in continuare supusi ispitei, iar aceasta nu tine de noi, caci vine de la diavol, si nu suntem raspunzatori pentru ea, dar tine de noi sa i ne impotrivim si sa lepadam momelile lui si orice rasarire de gand rau. Si cu adevarat suntem cu totul liberi in fata ispitei, caci prin Botez ni s-a daruit puterea de a rezista atacurilor Satanei si de a birui ispita. Daca mi primim gandurile rautatii, ele nu ne pot atinge si nici nu pot starui in noi. Iar de cadem in ispita, cu voia noastra cadem.

Pacatul lucreaza si dupa Botez in noi pentru ca am ales sa-l iubim si din pricina lipsei noastre de grija. Lucrarea raului in noi are numai doua cauze: parasirea poruncilor si faptele rele facute cu voia noastra dupa Botez. Ferirea cu totul de rau este cu putinta prin harul Botezului, caci am primit spalarea pacatelor si eliberarea de sub tirania diavolului, dar pastrarea curatiei care ne-a fost daruita cere impotrivirea la ispite si implinirea poruncilor, in duhul credintei si al nadejdii.

Tot astfel, punerea in lucrare a harului sfintitor siindumnezeitor care ne-a fost dat in chip desavarsit, dar tainic, la Botez cere si ea stradanie din partea noastra. El se arata lucrator si isi vadeste roadele pe masura credintei noastre, a nadejdii si a implinirii poruncilor. Astfel, daca harul nu poate spori in noi - caci este cu totul desavarsit si nimic nu-i lipseste, care sa-i poata fi adaugat prin stradaniile noastre -,

noi putem spori in har. Virtutile la care ajungem nu sunt decat o dezvaluire din ce in ce mai ampla a harului de la Botez, prin implinirea poruncilor.

Acelasi lucru il putem spune si despre Euharistie; cu toate ca prin ea crestinului ii este dat in chip deplin insusi Hristos, Care patrunde in toate madularele trupului si in toate puterile sufletului, ea nu actioneaza automat si oarecum magic. Nici in acest caz Dumnezeu nu-l sileste pe om, lucrarea Tainei fiind legata de dispozitia duhovniceasca a celui care o primeste; ea are putere prin sine, dar aceasta nu se manifesta decat daca cel care s-a impartasit este pregatit sa o primeasca asa cum se cuvine. Rugaciunile dinainte de impartasire subliniaza chiar ca cel care "se impartaseste cu nevrednicie, osanda siesi mananca si bea". Si tot aceste rugaciuni, ca si cele de dupa impartasire, il cheama pe crestin sa se deschida cu toata fiinta sa spre primirea Celui de care se impartaseste, ca sa se invredniceasca de lucrarea Sa tamaduitoare si sfintitoare si ca sa-si improprieze harul primit prin Sfanta Taina. Ca si harul Botezului, si harul Euharistiei se da in chip deplin tuturor celor care se impartasesc de el, dar lucrarea lui se arata in fiecare dupa vrednicie si in masura implinirii poruncilor. De aceea, spune Sfantul Nicolae Cabasila, sunt unii "oameni care mai pastreaza semnele bolii si urmele ranilor, daca la vremea lor nu s-au ingrijit destul de aceste rani si daca sufletul nu le-a fost pregatit pe cat de mare era puterea de vindecare a harului luat".

Lucrul acesta este valabil pentru toate celelalte Sfinte Taine. Astfel, Sfantul Maxim spune, vorbind in mod general, ca "fiecare dobandeste dupa masura credintei lui aratarea lucrarii harului. Asa incat fiecare isi este distribuitorul propriu al harului". Putem zice, atunci, o data cu Sfantul Ioan Gura de Aur: "Odata primit harul, de noi si de vrednicia noastra depind pastrarea lui si aratarea lucrarii sale".

Nu este de-ajuns ca exista un Doctor atotputernic, care poate sa vindece orice boala, pentru ca omul sa fie ipso facto izbavit de suferintele sale; mai trebuie ca omul sa alerge catre El si sa-I ceara ajutorul; dar mai intai de toate

trebuie sa doreasca cu toata puterea sa se vindece. Pentru a dobandi de la Hristos tamaduirea bolilor sale, este necesar ca omul sa voiasca cu adevarat sa se faca sanatos. El trebuie sa se intoarca spre El si sa-L cheme in ajutor, caci, cum spune Sfantul Ioan Gura de Aur, "Hristos, dumnezeiescul Doctor, nu ne vindeca fara voia noastra". Iar Fericitul Teodoret al Cirului spune si el: "Doctorul sufletelor nu-i sileste pe cei care nu vor sa se foloseasca de leacurile Sale". De aceea este cu totul de trebuinta ca mai intai de toate omul sa ia seama la starea sa, sa-si vada limpede bolile si, cunoscandu-le, sa nu se intoarca de la Cel care singur poate sa-l vindece. "Celor ce-si cauta intr-ade-var vindecarea, scrie Sfantul Ioan Casian, nu le pot lipsi leacurile din partea acelui adevarat medic al sufletelor, mai ales celor care nu si-au dispretuit prin deznadejde si nepasare bolile, nu si-au ascuns primejdiile ranilor si nici n-au respins cu minte necugetata leacul, ci, fata cu slabiciunile capatate din nestiinta, ratacire sau trebuinta, cu minte smerita si totusi prevazatoare, au alergat la Medicul cel ceresc".

Nu exista nici o suferinta pe care Dumnezeiescul Doctor sa n-o poata vindeca; e de ajuns ca omul sa-I ceara ajutorul si sa I se incredinteze cu totul, si va fi deindata izbavit de boala. "Nu sunt ranile tale mai mari decat stiinta Doctorului. Lasa-te cu credinta in grija Lui, arata-I Lui raul care te macina", indeamna Sfantul Chirii al Ierusalimului. Tot asa spune si Sfantul Vasile cel Mare: "Marele Doctor al sufletelor e gata sa vindece si raul tau (...) Daca tu te dai pe tine insuti, El nu va mai sta la indoiala". Sfantul Macarie Egipteanul arata si el ca prima conditie ca sa te vindeci este sa te duci la doctor: "Daca cel orb n-ar fi strigat, iar femeia bolnava de curgerea

sangelui n-ar fi alergat catre Domnul, n-ar fi dobandit vindecarea". Si tot el arata ca oricare om, chiar si cel slabit cu totul de boala, poate sa faca aceasta: "Cel lovit de boala si cuprins de fierbinteala si care zace in pat, fara sa mai poata lucra ceva din cele trebuincioase, totusi vorbeste despre ele si mintea nu-i sta pe loc, ci-si vede de gandurile ei (...) si chiar daca el nu se poate misca, intreaba totusi unde ar putea gasi un doctor bun si-si trimite prietenii sa-l aduca la el. Tot asa, sufletul cazut dupa calcarea poruncii in boala patimilor si ramas fara nici o putere, daca se apropie de Domnul, daca crede cu tarie ca va primi ajutor de la El si daca se caieste de viata sa rea si pacatoasa de mai inainte, chiar daca este rapus de boala pacatului si nu mai poate implini poruncile care duc la viata cea adevarata, totusi nu-i lipseste puterea de a se ingriji pentru viata sa si poate sa-L strige din adancul inimii pe Domnul, singurul Doctor care poate cu adevarat sa-l vindece".

Intr-un cuvant, cel care voieste sa se tamaduiasca nu are un lucru greu de facut. Sfantul Ioan Gura de Aur arata ca simpla dorinta si vointa de a ne insanatosi sunt de ajuns pentru a dobandi de la Hristos vindecarea sufletului nostru, de care trebuie sa ne ingrijim mai intai de toate; dar noi ne straduim sa scapam mai curand de bolile trupesti, care din punct de vedere duhovnicesc sunt mai putin daunatoare si a caror tamaduire cere mult zbucium si multa osteneala: "Nu este totdeauna usor sa lecuiesti relele trupesti, dar repede si usor poti tamadui bolile sufletului. Pentru neputintele trupului, e nevoie de doctorii scumpe si multi bani; vindecarea sufletului nu cere nici drumuri lungi de facut, nici bogatie. Cata osteneala nu ne dam pentru a lecui ranile care ne fac sa suferim (...) Pentru cele ale sufletului, n-ai nevoie de nimic din toate acestea; ajunge sa vrei, ajunge sa doresti din toata inima sa te vindeci, si toate intra in buna randuiala (...). Caci Hristos, Domnul nostru, a vrut ca aceasta parte a noastra, cea mai de pret si cea mai de trebuinta, sa poata fi usor tamaduita, fara nici o cheltuiala si fara durere (...). Cand e vorba de trupul nostru, nu precupetim nimic, dam bani grei, chemam multi doctori, induram cele mai cumplite dureri, cu toate ca neputintele lui nu sunt atat de suparatoare. Iar de suflet nu tinem seama si nu ne ingrijim defel de el, cu toate ca pentru asta n-avem nevoie nici de bani, nici nu trebuie sa tulburam linistea altcuiva si nici nu trebuie sa suferim vreo durere; ci simpla hotarare si voia noastra sunt de ajuns, pentru ca el sa-si recapete sanatatea".

Vointa de vindecare trebuie sa se arate nu numai in chemarea in ajutor a Doctorului, ci si in urmarea tratamentului. Cand cel bolnav vine la doctor, trebuie sa pazeasca cele poruncite de el", spune Sfantul Varsanufie, adaugand: "Cel ce vine la doctor, de nu se pune in randuiala dupa porunca lui, nu se poate izbavi de boala". Sfantul Ioan Gura de Aur insista si el asupra faptului ca bolnavul trebuie sa colaboreze cu doctorul, ca sa inlesneasca astfel actiunea doctoriilor; in cazul bolilor sufletesti, aceasta inseamna sa ramanem intru Hristos si sa primim cu toata inima ceea ce vrea El sa faca pentru vindecarea noastra. "Cand e vorba de vindecarea trapului, putem vorbi de trei lucruri, sau mai curand de patru, ori cinci: de doctor, de stiinta sa, de bolnav, de boala si de puterea leacului. Cand acestea se infrunta, iese un adevarat razboi. Cand doctorul, stiinta lui si leacurile au ca sprijin vointa bolnavului, boala este biruita. Daca, dimpotriva, bolnavul nu le primeste ajutorul si nu le sprijina, cade prada bolii; iar daca, asa cum se intampla uneori, el chiar li se impotriveste si ia partea bolii, atunci ajunge sa se omoare singur. La fel se petrec lucrurile si aici; sau, mai bine spus, aici avem de-a face cu un lucru cu mult mai minunat (...). Atunci cand insusi Dumnezeu este Cel ce se ingrijeste de ranile noastre, numai sa ramanem cu El, si negresit vor fi indata tamaduite". "Daca deci marele si cerescul nostru Doctor ne-a dat leacurile si cataplasmele, de unde vine pricina pierzarii, daca nu din slabiciunea vointei noastre ?", intreaba Sfantul Varsanufie.

Omul isi arata vointa deplina de a fi vindecat si contribuie personal la tamaduirea pe care i-o da Dumnezeu prin cinci atitudini fundamentale, de care depinde vietuirea lui

in Hristos si care-l fac in stare sa primeasca, sa-si improprieze si sa duca la rodire harul tamaduitor si mantuitor daruit de Sfantul Duh in Tainele Bisericii, iar acesta sunt: credinta, pocainta, rugaciunea, nadejdea si lucrarea poruncilor.

Capitolul urmator
*Leacul credintei*

**2. Leacul credintei**

Credinta este incepatoarea vietii celei noi pe care omul este chemat s-o duca in Hristos. Ea este forta cea mai puternica de care se poate folosi in acest nou fel de vietuire. Am vazut deja ca cel botezat trebuie sa dea dovada de credinta pentru a putea pastra harul pe care l-a primit prin Sfanta Taina si pentru ca acesta sa se arate lucrator in el.

Pentru cel care n-a fost botezat sau pentru cel care, dupa Botez, a cazut din nou in boala pacatului, credinta este cea dintai conditie a tamaduirii sale. Cel bolnav trebuie nu numai sa se intoarca spre Hristos, ci trebuie sa creada cu toata puterea in El. Prin credinta il recunoaste ca fiind singurul Doctor care-l poate vindeca cu adevarat de bolile si suferintele sale; prin credinta il cheama in ajutor; prin credinta are siguranta ca va primi de la El izbavirea de boala si mantuirea.

Credinta presupune, la inceput, osteneala omului cazut de a iesi din starea de nepasare fata de decaderea sa si fata de bolile sale sufletesti, din "nesimtirea pacatului" si pentru a frange invartosarea patimilor sale, care se impotrivesc harului tamaduitor si mantuitor al lui Dumnezeu. Fericitul Augustin marturiseste ca o astfel de impotrivire fata de Dumnezeu, Doctorul sufletelor si al trupurilor, l-a impiedicat sa se dezbare de relele care-l stapaneau inainte de convertire: "Starea sanatatii sufletului meu, care, in orice caz, nu se putea insanatosi decat crezand (...), refuza sa fie ingrijita, impotrivindu-se mainilor Tale, Doamne, Care ai facut leacurile credintei si le-ai imprastiat peste bolile globului pamantesc, atribuindu-le atata tarie". Indreptandu-si prin credinta dorinta si vointa spre Hristos, omul ii reda celei dintai "obiectul" firesc asupra caruia sa se reverse, iar celei de-a doua, menirea ei fireasca. Iata cum prin insusi actul credintei se lucreaza tamaduirea puterilor sale sufletesti, pe care pacatul le imbolnavise, strambandu-le fireasca folosire.

Credinta, care implica in permanenta dorinta si mai ales vointa omului -astfel incat o putem defini ca "liber consimtamant al sufletului" -, este, corelativ, cunoastere. Ea este, dupa cuvantul Sfantului Apostol Pavel, "incredintarea celor nadajduite, dovedirea lucrurilor celor nevazute" (Evr. 11, 1); este o mai inainte-cunoastere, "ca prin oglinda", a realitatilor duhovnicesti, intr-un chip potrivit lor, inainte de a se ajunge la cunoasterea/experiere directa, care este rodul credintei omului ajuns la desavarsire. Este cunoasterea pe care omul o dobandeste prin aderarea libera a mintii si a tuturor facultatilor sale la adevarul descoperit oamenilor de Sfantul Duh prin cuvantul lui Hristos, prin marturia Apostolilor, a proorocilor si a sfintilor.

In masura in care credinta il indreapta pe om spre Dumnezeu si-l uneste cu El, ea il elibereaza si-l fereste de alipirea patimasa de sine, adica de filautie. Functia sa tamaduitoare sta mai ales in faptul ca ea este cunoastere si-l duce pe om la cunoastere; dupa cum nestiinta a fost cauza dintai a caderii omului si a imbolnavirii sale, cunoasterea pe care o dobandeste prin credinta este pricinuitoarea vindecarii sale. Credinta il vindeca pe om de ceea ce Cuviosul Ioan Carpatiul numeste "boala necredintei". Bolind din pricina necunoasterii lui Dumnezeu, omul isi recapata sanatatea re-cunoscandu-L prin credinta. "Cunoasterea lui Dumnezeu este vindecarea sufletului", invata un Sfant Batran, iar Sfantul Iustin spune, in acelasi sens: "Dupa cum binele trupului este sanatatea, tot asa cunoasterea lui Dumnezeu este binele sufletului". Daca, dupa ce a zacut in nestiinta si ratacire, omul ajunge, "calauzit de credinta in Domnul, la cunoasterea singurului Dumnezeu adevarat, nu este oare aceasta pentru el vindecare si mantuire ?", intreaba Sfantul Pahomie.

Ridicand de deasupra mintii omului unul dintre valurile care-l impiedica sa vada, credinta il slobozeste de nestiinta si, daca este dreapta credinta, de cunoasterea ratacita cu privire la Dumnezeu.Prin credinta, spune, la fel, Fericitul Teodoret al Cirului, toate cunostintele gresite care s-au incuibat in suflet si care-l duc la stricaciune sunt risipite, iar in locul lor vine cunoasterea cea dupa Dumnezeu. Prin credinta, puterile intelectuale ale omului sunt curatite, insanatosite si inteleptite, cugetarea sanatoasa proband buna lor lucrare. Astfel, Fericitul Teodoret al Cirului arata ca, prin invatatura Sa, Mantuitorul "i-a aratat plini de intelepciune pe cei care altadata se aratasera stricati si cu totul nebuni".

Ajungand prin credinta la cunoasterea Celui care este Adevarul (In 14, 6), omul isi regaseste adevarata libertate (In 8, 32). Ajungand sa-L cunoasca din nou pe Dumnezeu, isi redobandeste cunoasterea de sine; stie "al Cui fiu este" si "care este adevarata sa fire". Se recunoaste ca fiind chipul lui Dumnezeu si menit sa ajunga la asemanarea cu Acesta. Afla latura duhovniceasca a fiintei sale, pierduta prin pacat, cea care-i intregeste omenitatea, facandu-l om cu adevarat.

Prin credinta, omul intelege adevaratul sens al existentei sale; scapa de amagire si de tot felul de rataciri iscate de necunoasterea adevaratei vieti, de absurditatea lumii fantasmagorice in care este astfel silit sa traiasca, de nelinistea care-i mistuie fiinta, de deznadejdea pricinuita de ele. Iese din "valurile unei existente nestatornice si schimbatoare" si intra "intr-o viata neschimbatoare",84 aflandu-si pacea si statornicia in bine, conditii primordiale ale sanatatii sale. Atata vreme cat era supus indoielii, sovaielnic si necredincios, omul nu putea sa fie decat bolnav. Cel care "este sovaielnic in credinta lui (...) sporeste in el boala", scrie Sfantul Varsamifie. Credinta pune capat indoielilor, sovairii, nehotaratii, care-l fac pe om "asemenea valului marii, miscat de vant si aruncat incoace si incolo" si "nestatornic in toate caile sale" (Iac. l, 6, 8). Atunci cand credinta omului este puternica, adanca, deplina, desavarsita, ea tamaduieste sufletul de dipsihie, boala care-i macina pe cei care, avand o credinta sovaielnica, una gandesc, si alta fac, sunt nestatornici si au inima impartita intre iubirea lui Dumnezeu si iubirea lumii, pentru ca nu s-au predat pe data si cu totul lui Hristos.

Pentru ca prin credinta omul ajunge nu numai la cunoasterea de sine, ci si la cunoasterea tuturor lucrurilor, ea este pentru el o calauza sigura. Credinta ii este sprijin in tot ce face si ea ii permite ca in toate imprejurarile sa mearga pe calea cea dreapta; ea il fereste pe om de ratacire si nu-l lasa "prada sortii nestatornice a celor neintariti (in credinta)". Credinta este, dupa cum spun Dipsihia nu este o boala a omului cazut, in general, ci o boala a omului credincios, dar a carui credinta, asa cum am spus, este slaba, nedesavarsita. Altfel spus, ea este manifestarea a ceea ce Sf.

Isaac Sirul numeste "credinta bolnava" (cf. Cuvinte despre nevointa, 12, 26). De aceea, noi n-am studiat-o si n-am amintit-o in capitolul consacrat patologiei omului cazut, ci am preferat sa vorbim despre ea in capitolul de fata, dedicat credintei. Aceasta boala este greu de studiat in mod amanuntit, deoarece Sfintii Parinti vorbesc rar despre ea si nu o descriu ca atare.

Date fiind aceste caracteristici ale dipsihiei, apare ca ispititore apropierea ei de schizofrenie; dar in afara unei oarecare inrudiri etimologice - insemnand, literal, "suflet indoit", iar schizofrenia, "minte scindata" - si chiar daca putem vorbi in ambele cazuri de o "personalitate scindata", cezura care actioneaza si intr-o situate, si in cealalta se situeaza pe planuri radical diferite.

Pentru cel credincios "nimic nu este cu neputinta" (Mt. 17, 20). "Ea nu lasa ca sufletul sa fie coplesit de relele prezente si-i usureaza suferintele prin nadajduirea celor viitoare", spune Sfantul Ioan Gura de Aur. "Avand-o pe ea, spune in alta parte Sfantul Parinte, nici cea mai mare nenorocire nu ne poate arunca in deznadejde". Sfintii Varsanufie, Isaac Sirul, Petru Damaschinul96 arata si ei puterea pe care o are credinta de a naste in suflete nadejdea.

In timp ce pacatul sfasie si risipeste puterile sufletului omenesc, credinta, indreptandu-le spre Hristos ca spre un unic pol si unificand intreaga fiinta a omului - nu numai dorinta, vointa si cugetarea - cu Persoana Sa, reunifica sufletul si-l readuce la buna randuiala. Prin "puternica sa inclinare spre Cel Unul..., cel fara de forma devine frumos". Toate puterile omului isi regasesc in Dumnezeu, cu Care se uneste prin credinta, menirea fireasca si sanatatea deplina, lucrand in armonie si pace, potrivit naturii lor.

Pe cel mort din pricina pacatului, credinta il face viu (cf. In 3, 15, 36; 8, 24; 11, 25-26; 17, 3; Rom. l, 17; Evr. 10, 38); prin ea primeste viata cea vesnica, adevarata viata, pe care Hristos i-a redat-o neamului omenesc si care ii este daruita prin Duhul Sfant. Spaima de moarte nu-l mai incatuseaza pe om si nu-i mai frange elanurile. El inceteaza de a mai fi un "cadavru viu" si devine viu pe vecie. Prin credinta omul cel vechi piere si se arata omul nou, nascut din Dumnezeu (l In 5, 1).

Credinta este pentru om conditie si usa a mantuirii, caci prin ea omul primeste cu toata fiinta sa lucrarea mantuitoare a lui Hristos, se uneste cu El, se deschide cu totul harului Sau si se face impreuna-lucrator cu acesta. De aceea prin credinta si pe masura credintei lui primeste omul iertarea pacatelor, vindecarea bolilor sale si sanatatea deplina. Celui ce crede in El, Hristos ii da tamaduirea bolilor trupesti si sufletesti. "Daca credem insa in Cel ce a venit si a vindecat toata boala si toata neputinta in popor, credem ca puternic este El sa vindece nu numai boalele trupesti, ci si pe cele ale omului launtric", scrie Sfantul Varsanufie.

Intelegem acum de ce credinta este una dintre "fesele cele de nedezlegat ale sanatatii si mantuirii", cum scrie Clement Alexandrinul, si de ce multi alti Sfinti Parinti vorbesc limpede despre virtutile ei tamaduitoare. Tertulian o considera leac mantuitor prin excelenta. Fericitul Augustin, marturisindu-si pacatele tineretii, spune: "Sufletul meu nu se putea insanatosi decat crezand", aratand ca Dumnezeu "a facut leacurile credintei si le-a imprastiat peste bolile globului pamantesc, atribuindu-le atata tarie". Fericitul Teodoret al Cirului spune, in acelasi sens, ca "Dumnezeu vine in ajutorul celor care doresc sa se tamaduiasca, daruindu-le credinta". Origen arata ca inca "fericitii prooroci (...), pipaind pe Cuvantul cu ajutorul credintei, plinatatea Lui se revarsa peste ei ca sa vindece". Iar Sfantul Varsanufie afirma ca "credinta desavarsita se arata in vindecarea bolii noastre".

Trebuie sa stim insa ca credinta are multe trepte, iar intre trezirea la credinta si credinta cea desavarsita este o mare distanta; si tot asa, este mare deosebire intre stradania de a crede cele ce nu se vad si deplina incredintare, si inca si mai mare deosebire este intre simpla primire a cuvantului lui Dumnezeu a celui ce vine la credinta, prin care se dobandeste o cunoastere din afara si in parte, si vederea lui Dumnezeu, pe care Sfintii Parinti o socotesc totuna cu credinta ajunsa la desavarsire. intre aceste doua capete, exista multimea de trepte pe care omul urca spre unirea existentiala cu Dumnezeu, care se implineste prin lucrarea poruncilor, care ea insasi vine din credinta si care intemeiaza adevarata credinta.

Cel care crede, dar este inca bolnav duhovniceste, n-are decat o credinta desarta, adica lipsita de implinirea poruncilor si lucrarea virtutilor. Iar o asemenea credinta nu este de ajuns pentru ca omul sa primeasca tamaduirea de la Dumnezeu. Astfel, Sfantul Macarie spune: "Daca cineva nu se apropie de Domnul, impins de propria-i vointa si cu tot sufletul si nu se roaga cu credinta puternica, nu dobandeste vindecarea. De ce aceia (orbul si femeia bolnava de curgerea sangelui), crezand, s-au vindecat indata, iar noi n-am castigat vederea cu adevarat si nu am fost vindecati de patimile cele ascun-: se ?(...) Noi n-am dobandit inca vindecarea duhovniceasca si mantuirea pen-, tru ca nu-L iubim din toata inima si nici nu credem in El cu adevarat. Sa credem deci in El, sa ne apropiem cu adevarat de El, pentru ca saJucreze indata adevarata tamaduire in noi".

Capitolul urmator
*Leacul pocaintei*

**3. Leacul pocaintei**

Botezul il curata pe om de toate pacatele sale. Dupa primirea acestei Sfinte Taine, nu ramane nimic neiertat, nimic nespalat, nimic nevindecat. Dar Botezul il scapa pe om de pacat, iar nu de putinta de a pacatui. El il scoate pe om de sub stapanirea diavolului si a demonilor, dar nu-i opreste pe acesta de a-l ispiti pe om, nici pe om nu-l impiedica de a se lasa in voia lor. Botezul ii daruieste omului libertatea de a nu fi stapanit silnic si fara voia lui de catre diavol si puterea de a se impotrivi ispitelor. Botezul nu ne rapeste insa libertatea de a alege ceea ce voim. "Nici Botezul, nici Dumnezeu, nici Satana nu silesc voia omului". Suntem liberi sa facem binele, potrivit harului primit. Suntem, de asemenea, liberi sa ne intoarcerm la rautatea dintai. Dupa cum arata Sfantul Nicolae Cabasila, "Taina Botezului lucreaza in noi dar fara a face vreo sila asupra vointei noastre si fara a o robi, ci, desi sta ca o putere ascunsa in noi, totusi nu poate opri de la rau pe cei ce sta in  puterea lui; pentru ca ochiul cel mai sanatos nu poate lumina pe cel ce vrea cu tot dinadinsul sa zaca in intuneric".

Tot asa cum l-a creat pe Adam liber si a ingaduit ispitirea lui, Dumezeu, ii lasa deplina libertate celui nou botezat si nu face sa inceteze momeliie diavolilor, pentru ca acesta sa nu fie mantuit impotriva voii lui, ci, prin rea ispitelor, sa arate ca voieste sa fie tamaduit de Hristos si sa vadeasca masura alipirii de Dumnezeu, facandu-se astfel impreuna-lucrator al vindecarii sale, al mantuirii si indumnezeitii, impropriindu-si si sporind in mod personal si de bunavoie darurile primite.

Daca omul se straduieste cu toata fiinta sa sa pastreze si sa-si improprieze harul dobandit prin Sfintele Taine, neiesind din calea dreptatii, el ramane in starea de sanatate si de curatie a firii, care i-a fost redata prin Botez. Sfintii Parinti arata ca nu este cu neputinta pentru om sa duca o viata lipsita de pacat si sa implineasca toate poruncile lui Hristos, dar putini dintre cei botezati au constiinta marimii harului primit. Sfantul Simeon Noul Teolog, vorbind despre Botez, spune: "S-ar fi cuvenit ca noi toti sa cunoastem bogatia harului, marimea luminarii, darul partasiei, minunatia unei asemenea nasteri din nou ! Dar, vai, abia daca este unul dintre o mie sau, mai bine zis, din zece mii, care sa-l fi cunoscut prin vederea tainica, in vreme ce toti ceilalti sunt feti lepadati, care nu-L cunosc pe Cel care i-a adus pe lume". La fel spune si Sfantul Nicolae Cabasila, vorbind despre ungerea cu Sfantul Mir: "Ceea ce Sfantul Mir impartaseste tuturor crestinilor de totdeauna si din orice vreme sunt darurile cele atat de folositoare sufletelor: darul evlaviei si al rugaciunii, al dragostei si al intelepciunii, precum si altele, cu toate ca multi crestini nu-si dau seama de aceasta, iar altii nu cunosc lucrarea Tainei acesteia, pe cand altii, in sfarsit, dupa cuvantul de la Fapte (19, 2), se indoiesc chiar ca exista un Duh Sfant, din pricina ca atunci cand au primit aceasta Taina... (n-au cunoscut) binefacerile pe care ea le poate da si pe care Sfantul Duh le daruieste din plin".

Astfel, daca efectele Sfintelor Taine nu se fac simtite in cei care le-au primit, daca acestia nu si-au regasit sanatatea pentru care s-au rugat, ci staruie in bolile lor, aceasta se intampla deoarece n-au avut starea duhovniceasca trebuincioasa pentru a primi harul daruit prin ele, nu s-au pregatit asa cum se cuvine pentru a-l primi sau nu s-au nevoit sa-l pastreze, nu au staruit in curatia si sanatatea care le-au fost redate, ci au primit prin libertatea vointei ispitele diavolesti si de bunavoie s-au intors la pacatele lor; iar toate acestea, din pricina ca nu s-au ingrijit de lucrarea poruncilor, prin care harul primit in chip tainic la Botez devine lucrator. Acest lucru il spune adeseori Sfantul Marcu Ascetul: "Harul si curatia care se afla in noi in chip ascuns de la Botez nu ni se vor face vazute decat atunci cand vom fi strabatut bine drumul poruncilor (...); iar tot cel care l-a primit in chip tainic (harul), dar nu implineste poruncile, pe masura neimplinirii e luat in stapanire de pacat"; "toti au fost eliberati prin harul lui Hristos, dar s-au predat pe ei insisi in robia pacatelor prin faptul ca n-au implinit toate poruncile".

De aceea, pentru ca sa nu ramana pentru totdeauna necunoscator al harului Botezului si pentru ca sa nu-si piarda pe vecie curatia, sanatatea si toate celelalte daruri primite prin aceasta Sfanta Taina, ci, dimpotriva, sa le poata afla si sa le sporeasca, Dumnezeu i-a daruit omului pacatos leacul pocaintei (liEtdvoia). Dupa cum spune Sfantul Ioan Gura de Aur: "Exista cale de intoarcere, daca voim; ne putem intoarce la frumusetea si stralucirea dintai, numai sa lucram si noi pentru aceasta (...) Sufletul intinat si uratit si coborat in ocara si necinste prin nenumaratele lui pacate, repede se poate intoarce la frumusetea lui de altadata daca ne caim cu adevarat si din tot sufletul". Sfantul Simeon Noul Teolog scrie la fel: "Cel care (dupa Botez) s-a intinat pe sine insusi prin fapte nelalocul lor si faradelegi (...), acela are nevoie de pocainta pentru (...) a se intoarce la vrednicia dumnezeiasca pe care a pier-dut-o din pricina vietii pacatoase". Tot el spune ca Dumnezeu a daruit acest leac mantuitor, "pentru ca aceia care din trandavie si ne-purtare de grija cad din viata vesnica, sa se reintoarca iarasi prin pocainta la aceasta cu o slava inca si mai stralucita si mai luminata". Sfintii Calist si Ignatie Xanthopol invata si ei la fel: "Noi primim in sanul dumnezeiesc, adica in sfintita cristelnita, in dar, harul dumnezeiesc cu totul desavarsit. Dar daca, pe urma, prin reaua intrebuintare a celor vremelnice si prin grija de lucrurile vietii si prin ceata patimilor il acoperim pe acesta cum nu se cuvine, ne este cu putinta prin pocainta si prin implinirea poruncilor indumnezeitoare sa primim si sa dobandim iarasi aceasta stralucire mai presus de fire si sa vedem in chipul cel mai limpede aratarea ei".

De aceea Sfantul loan Scararul spune ca "pocainta este improspatarea Botezului", si multi Sfinti Parinti socotesc cainta un al doilea Botez, "a doua baie a sfintei renasteri". "Pocainta, spune Sfantul Isaac Sirul, s-a dat oamenilor dupa botez, ca un har peste har. Caci pocainta este a doua mastere din Dumnezeu si darul a carui arvuna am primit-o prin credinta la Botez il primim prin pocainta". Aceasta nu inseamna insa ca ea ar putea inlocui Botezul sau ca ar aduce vreun dar pe care acela nu ni l-ar fi dat, ca si cum, intr-un anume fel, ar desavarsi Botezul. Asa cum am aratat, Botezul ii da omului tot ceea ce-i trebuie pentru tamaduirea si mantuirea sa; pocainta, in sine, nu-l poate nici vindeca, nici mantui pe om. Rolul pocaintei de dupa Botez este sa-l intoarca pe crestin de la pacatele si patimile in care a recazut, sa fie din nou curatit si tamaduit, sa redobandeasca starea de har in care-l asezase Sfanta Taina, sa faca din nou lucrator harul salasluit in el, sa-l faca din nou roditor. In pocainta omul nu afla un alt Botez si nici nu-l redobandeste pe cel dintai - caci nu poate fi pierdut vreodata -, ci roadele lui, pe care, din pricina lipsei de grija si a trandaviei sale, ca si prin intoarcerea la starea cea pacatoasa, le pierduse.

Desigur pocainta nu-l priveste numai pe cel botezat, care a pacatuit. Ea este necesara pentru tot omul care vrea sa paraseasca pacatul si sa se intoarca la Dumnezeu, oricare ar fi starea lui duhovniceasca. Ea il priveste deci la fel de bine si pe cel care n-a primit inca Botezul si pe care Dumnezeu il cheama la mantuire, ca si pe cel care, inaintat pe calea virtutii, n-a ajuns inca la desavarsire, in fapt, toti oamenii au nevoie intotdeauna de pocainta. Este conditia esentiala a tamaduirii omului cazut, fundament al intoarcerii sale la sanatatea deplina si al mantuirii sale. Propovaduirea Evangheliei, Vestea cea Buna a mantuirii noastre, a inceput prin chemarea la pocainta. Cu aceasta chemare incepe propovaduirea Sfantului loan Botezatorul (Mt. 3, 8; Mc. l, 4-5; Le. 3, 3, 8). Cu ea isi incepe Hristos, potrivit evanghelistilor Matei si Marcu, invatatura publica: "De atunci a inceput lisus sa propovaduiasca si sa spuna: Pocaiti-va (jietavoeuE), caci s-a apropiat imparatia cerurilor" (Mt. 4, 17; cf. Mc. l, 15). De asemenea, dupa evanghelistul Luca (24, 47), inainte de inaltarea Sa la cer, la sfarsitul lucrarii Sale in aceasta lume, Hristos vorbeste o data mai mult despre pocainta, in Sfintele Scripturi vedem cum inainte-mergatorul Domnului, lisus insusi si Apostolii propovaduiesc in mod constant pocainta, aratand-o ca lucrare cu totul trebuincioasa mantuirii noastre (Mt. 3, 2, 11; 4, 17; Mc. l, 4, 15; 6, 12; Le. 3, 3, 8; 5, 32; 13, 3, 5; 15, 7, 10; 24, 47; Fapte 2, 38; 3, 19; 5, 31; 11, 118; 13, 24; 17, 30; 19, 4; 20, 21; 26, 20; Rom. 2, 4-5; 2 Cor. 7, 10; 2 Tim. 2, 25; Evr. 6, 1; 2 Pt. 3, 9). Sfantul Simeon Noul Teolog socoteste pocainta drept cea dintai porunca. Pocainta, dupa Sfintii Parinti, este cea dintai si cea mai mare lucrare duhovniceasca, mai presus de orice virtute, careia omul trebuie sa i se dedice cu totul si inainte de orice altceva, caci in ea se cuprinde toata partea lui de lucrare pe care se cuvine s-o implineasca pentru a primi vindecarea si a se mantui. Sf. Talasie Libianul scrie: "Hristos este Mantuitorul lumii intregi si a daruit oamenilor pocainta spre mantuire". Iar Sfantul Marcu Ascetul isi incepe cuvantul despre pocainta astfel: "Domnul nostru lisus Hristos (...), dand pentru mantuirea tuturor oamenilor poruncile cuvenite maretiei lui Dumnezeu, a pus libertatea ca temelie a lor si le-a fixat tinta spre care sa alerge, spunand: "Pocaiti-va", pentru ca noi, prin aceasta, sa intelegem ca toata multimea poruncilor se cuprinde in una singura: cea a caintei pentru pacatele noastre".

Pocainta este o adanca si vie simtire launtrica prin care omul isi recunoaste fiecare dintre pacatele sale sau, mai general, starea sa pacatoasa, se leapada de ea, cere iertare de la Dumnezeu si, chemandu-L in ajutor, arata ca pe viitor nu mai vrea sa pacatuiasca, nu mai vrea sa staruie in departarea de Dumnezeu, ci doreste sa se intoarca la El si sa-si schimbe cu totul purtarea. Sfintii Parinti vad pocainta ca pe un proces de convertire, care nu priveste atat pacatul in sine, cat reintoarcerea la Dumnezeu. Important este viitorul, iar nu trecutul, insanatosirea, nu boala; nu

instrainarea de Dumnezeu de odinioara, ci intoarcerea si alipirea de El. Acest caracter pozitiv al pocaintei reiese limpede, de pilda, din aceste cuvinte ale Sfantului Ioan Casian: Iata care este definitia deplina si desavarsita a pocaintei: Sa nu mai savarsim in nici un chip pacatele pentru care ne pocaim sau pentru care constiinta noastra are remuscari", ca si din raspunsul dat de Avva Pimen unui frate care l-a intrebat "ce este pocainta pentru pacat ?": "a nu-l mai face de aici inainte". Scopul fundamental al pocaintei este o schimbare totala, o intoarcere (asa cum arata si etimologia cuvantului metanoia). Numai prin parasirea cu totul a pacatului, prin lepadarea patimilor si prin vietuirea in virtute potrivit voii lui Dumnezeu, isi arata omul cu adevarat pocainta; de aceea, Sfantul Ioan Scararul o numeste "impacarea cu Domnul prin lacrimi si prin lucrarea cea buna a celor potrivnice pacatelor".

Inceputul pocaintei este recunoasterea pacatelor. A-ti recunoaste pacatele este conditia indispensabila pentru a le parasi, pentru a fi vindecat de ele izbavit si mantuit. Sfantul Efrem Sirul spune in acest sens ca "inceputul mantuirii este cunoasterea de sine". O asemenea cunoastere de sine se dobandeste, la inceput, prin examinarea metodica a constiintei. Un alt parinte invata ca omul este dator ca "in toata seara si dimineata sa faca socoteala pentru ce a facut din cele ce voieste Dumnezeu si ce nu am facut din cele ce nu voieste El, si asa sa-si albeasca toata viata". "Asa se cuvine sa fie pocainta", conchide un alt Batran, dand ca pilda vietuirea lui Avva Arsenie. Avva Dorotei - amintind invataturile Parintilor din pustie: "Parintii au spus ca fiecare trebuie sa se curateasca cu de-amanuntul, sa se cerceteze pe sine in fiecare seara cum a trecut ziua si dimineata, iarasi, cum a trecut noaptea; si sa se pocaiasca lui Dumnezeu cum se cuvine pentru cele ce le-a gresit" -, la randul sau indeamna: "Iar fiindca noi pacatuim mult, avem nevoie, din pricina uitarii, sa ne cercetam si la ceasul al saselea (la amiaza), cum am petrecut pana atunci si in ce am pacatuit". Sfantul Ioan Scararul sfatuieste ca la fiecare ceas sa faca omul socoteala faptelor sale, ca sa le cunoasca lamurit pe fiecare. De fapt, dupa cum vedem, aceasta cercetare a constiintei trebuie facuta permanent, si ea trebuie sa insoteasca fiecare fapta a noastra si fiecare gand si sa fie pentru om o grija necontenita, pentru a se putea tamadui de patimi si ca sa se mantuiasca. "Pocainta este gandul osandirii de sine si ingrijirea de sine neingrijata (de lucrurile lumii)", scrie Sfantul Ioan Scararul. Cunoasterea propriilor pacate este un aspect fundamental al pocaintei, o conditie indispensabila a inaintarii duhovnicesti si o etapa esentiala in procesul de tamaduire. Ea il scoate pe om din supunerea oarba fata de pacat, il face sa se departeze si sa se lepede de el, sa nu mai vada stramb realitatea, cu ochii pacatosi ai eului sau cazut, si sa iasa din egocentrismul sau patimas. Cunoasterea pacatelor este in sine curatitoare si eliberatoare. "Fericit esti, frate - ii scrie Sfantul Varsanufie unui monah -, daca simti peste tot ca ai pacate. Caci cel ce le simte, fara indoiala ca se si scarbeste de ele si se desparte de ele".

Scopul pocaintei nu este insa recunoasterea in mod abstract a pacatului. Pocainta adevarata este cea in care omul simte cu durere starea pacatoasa in care se afla. Sfantul Ioan Scararul spune, in acest sens, ca: "pocainta este lovirea sufletului printr-o simtire adanca". In pocainta, dupa cuvantul Psal-mistului, omul se arata cu duhul umilit si inima infranta si smerita (Ps. 50, 19). Aceasta este zdrobirea inimii, fara de care, dupa cum spune Sfantul Var-sanufie, "nimeni nu se poate mantui de patimi". Aceasta durere nu are nici o legatura cu cea pricinuita de remuscare, stare patologica, in care cel pacatos ramane inchis fata in fata cu pacatul sau, scrutandu-l cu neliniste si nefacand nimic ca sa scape de el. In starea de remuscare, omul se afla tot in pacat, intr-un alt fel, si tot bolnav, sub o alta forma. Ramane tintuit pe pacat si pe propria stare sufleteasca, neizbutind sa se desprinda de ele. Prin pocainta, dimpotriva, omul il are in vedere pe Dumnezeu, spre El isi indreapta privirea. Nu din pricina pacatului in sine sufera el, nici nu se intristeaza din pricina eului sau ranit, ci pentru ca prin pacat s-a despartit de Dumnezeu si staruind in pacat, ramane departe

de El. In pocainta nu este nici o urma de sentiment bolnavicios de vinovatie, care nu face decat sa tulbure sufletul si sa-i slabanogeasca puterile.

Recunoscandu-si pacatul, in acelasi timp, prin pocainta omul ii cere iertare lui Dumnezeu si-si manifesta vointa de a se uni din nou cu EL Departe de a fi o simpla constatare a greselii si de a ramane fixata pe ea, pocainta se manifesta deci ca depasire a pacatului. Ea este forta prin care omul inainteaza si sporeste duhovniceste, iar bolile sale merg spre vindecare. Prin ea se leapada de trecutul sau pacatos, de omul cel vechi, si tinde spre cele dinainte, spre masura omului celui nou si desavarsit la care a fost chemat prin creatie. Prin pocainta, omul se depaseste fara incetare pe sine, slabiciunile si neputant tele sale, ca sa ajunga la Dumnezeu. "Uitand cele ce sunt in urma si tinzand catre cele dinainte, alerg la tinta...", spune Sfantul Apostol Pavel (Filip. 3, 14). Omul isi afla tamaduirea patimilor si mantuirea tinzand i spre ceea ce trebuie sa fie potrivit voii lui Dumnezeu, iar nu ramanand ceea ce a fost si staruind in cele pe care le-a facut potrivit legii pacatului.

Si pentru ca prin pocainta omul se vede intotdeauna departe de desavarsirie, el nu se opreste niciodata, inaintand astfel mereu. In fapt, inaintarea se vadeste prin micsorarea numarului pacatelor si prin slabirea si imputinarea patimilor. Clement Alexandrinul, folosindu-se de un cuvant din Pastorul lui Herma, spune:  omul, pocaindu-se de cele ce a facut, nu le mai face, nici nu le mai spune; si chinuindu-si sufletul sau pentru cele cate a pacatuit, savarseste binele". Adesea, inaintarea se face cu incetineala. Avva Dorotei arata ca "de se cerceteaza cineva pe sine astfel, in fiecare zi, si se sarguieste sa se pocaiasca pentru cele ce a gresit si sa se indrepteze pe sine incepe sa-si micsoreze patima; de a facut pacatul de noua ori, il va face de aci inainte de opt ori; si asa, inaintand pe incetul cu Dumnezeu, nu lasa patimile sa se intareasca in el". Cercetandu-se in fiecare clipa, impotrivindu-se gandurilor patimase prin pocainta, omul ajunge sa biruiasca incetul cu incetul, prin harul lui Dumnezeu, toate patimile, care salasluiesc in el si astfel sa-i fie tamaduite toate bolile sufletului.

Se cuvine sa stim ca omul trebuie sa se caiasca nu numai pentru anumite fapte sau cugete pacatoase. El trebuie sa se pocaiasca pentru starea generala de pacatosenie in care se afla. Crestinul, spun Sfintii Parinti, trebuie sa-si aduca aminte neincetat de pacatele sale. Nu este vorba aici de o aducere-aminte amanuntita a pacatelor facute si a imprejurarilor in care s-au petrecut - ceea ce l-ar impinge pe om in gandul patimas la ele -, ci de constiinta ca am pacatuit si ca oricand putem cadea din nou in acelasi pacat sau in altele. Altfel spus, este vorba de recunoasterea starii de neputinta si slabiciune, de nedesavarsire si de instrainare de Dumnezeu. Aducerea-aminte de greselile din trecut il face pe om sa se teama sa nu cada din nou, si sa se fereasca de ele in clipa de fata si pe viitor, lepadandu-se de patimile care le-au produs si chemandu-L in ajutor pentru aceasta pe Dumnezeu, in acest sens, Sfantul Isaac Sirul defineste pocainta ca fiind "cererea prelungita in tot ceasul a rugaciunii pline de strapungere ce se indreapta spre Dumnezeu pentru iertarea pacatelor trecute", dar si "intristarea si grija pentru pazirea de cele viitoare". Sfantul loan Gura de Aur spune, la fel: "Se cuvine sa pastram mereu in minte amintirea pacatelor noastre, chiar dupa ce ne-am curatit de ele (...) Aducerea*aminte de cele trecute este paza pentru cele viitoare". Se cuvine, de asemenea, sa staruim in starea de pocainta, chiar daca, ih-tr-un anumit moment, n-arn avea un pacat anume. Sfintii Parinti arata; de altfel, ca omul se amageste crezand ca este fara de pacat. In Cartea Pildelor lui Solomon sta scris ca chiar "cel drept cade de sapte ori" (Pilde 24, 16). A crede ca esti lipsit de pacat arata necunoastere de sine si de starea in care te afli. De aceea Sfintii Parinti il indeamna pe om sa se caiasca pentru pacatele sale, fie stiute, fie nestiute. Asa cum invata insusi Sfantul Apostol loan, "daca zicem ca pacat nu avem, ne amagim pe noi insine si adevarul nu este in noi" (l In l, 8). Pacatul, de altfel, nu

consta numai in faptuirea raului, ci si in nelucrarea binelui (Iac. 4, 17). Astfel in sensul propriu al cuvantului, este pacat orice fapta si orice gand prin care omul, de bunavoie, se abate de la cele voite de Dumnezeu. Si tot pacat este lipsa de grija in a implini voia Lui. Or, asa cum arata Sfantul Marcu Ascetul, nu exista "om care sa traiasca si sa fie lipsit de pacat si care sa fi urmat intru totul poruncile si sa nu fi neglijat nici una dintre ele". De altfel, tot ceea ce il tine pe om instrainat de Dumnezeu este, de asemenea, pacat. De aceea, atata vreme cat nu s-a unit desavarsit cu Dumnezeu, atata vreme cat n-a ajuns la asemanarea cu Hristos, omul se poate socoti pe sine in stare de pacat.

Pocainta este deci necesara pentru toti si ea trebuie sa se faca, dupa cum invata Sfintii Parinti, in fiecare ceas al vietii. "Trebuie sa stim ca avem nevoie in tot ceasul si in cele douazeci si patru de ceasuri ale noptii si ale zilei de pocainta", scrie Sfantul Isaac Sirul. Orice ar face si orice ar gandi, omul trebuie sa-si cunoasca nevrednicia, sa-si dea seama ca este mai prejos de ceea ce s-ar cuveni sa fie dupa voia lui Dumnezeu, sa inteleaga cat este de departe de slava la care a fost chemat prin fire si de desavarsirea la care ar putea ajunge in unirea deplina cu El. De aceea, Sfantul Varsanufie invata: "in toate osandeste-te pe tine ca cel ce ai pacatuit si ai gresit"; "trebuie sa fim intotdeauna incredintati ca pacatuim in toate: si in cuvant, si in fapta, si in gand".

Din cainta neincetata se nasc doliul (intristarea) si strapungerea inimii, care, la randul lor, zamislesc lacrimile. In acestea trei, despre care vom vorbi ulterior, sta pocainta desavarsita; ultima este un dar al Sfantului Duh, pe care doar putini oameni ajung sa-l dobandeasca, si invatatura Sfintilor Parinti despre pocainta ii acorda o importanta fundamentala.

Pocainta este socotita de Sfintii Parinti ca un leac deosebit de folositor. Si cel mai adesea ei vorbesc despre aceasta stare duhovniceasca in termeni medicali. Sfantul Simeon Noul Teolog se refera si el la "leacul mantuitor" al pocaintei, pe care Dumnezeu l-a dat oamenilor. Acest mod de a privi pocainta se intalneste cu constanta la Sfantul Ioan Gura de Aur, care, de pilda, zice: "pocainta este vindecarea pacatului"; "pocainta este leac pentru rana pacatului"; "dupa cum exista doctorii pentru ranile trupului, pentru pacat, care este boala sufletului, avem drept doctorie pocainta"; "sa folosim, fratilor, leacul mantuitor al pocaintei sau, mai bine spus, sa primim ca din mana lui Dumnezeu pocainta care ne este de folos pentru tamaduirea noastra"; "sa primim, fratilor, pocainta, leacul care ne va izbavi de boala si care va sterge pacatele noastre"; "cu totii suntem pacatosi, dar nu deznadajduiti; nu ostenesc sa va pun in fata leacul care va alina suferintele"; "iau drept martori, pentru a-mi intari cuvantul, nu un singur om, sau doi, sau trei, ci mii de oameni plini de rani si bube, intinati de multe patimi, care au fost repede si deplin vindecati de pocainta, nemairamа-nand vreo urma sau vreun rest din vechea lor rautate"; "de-am fi cu totul acoperiti de ranile pacatului, daca ne caim (...), Dumnezeu le va sterge cu totul, fara sa mai ramana vreun semn sau vreo urma a lor"; "Daca Dumnezeu vede ca cei pacatosi se caiesc, de-ar fi ucigasi si plini pe tot trupul de rani, El are grija de ei si-i tamaduieste si-i curata de orice urma a pacatului"; "sa fim cu totul incredintati ca mare este puterea acestui leac, care este pocainta".

Pocainta este leac, pentru ca prin ea, asa cum arata numeroasele citate de mai sus, omul dobandeste de la Dumnezeu curatirea de pacate si vindecarea de patimi, care sunt adevarate boli ale sufletului. Urmata indelung si cu simtire vie si adanca, pocainta il duce pe om la nepatimire,182 starea in care el isi recapata deplina libertate si sanatatea desavarsita, stare la care nu poate ajunge fara ajutorul ei.

Prin iertarea pacatelor si tamaduirea de patimi, pe care i le aduce pocainta, omul isi poate regasi pacea launtrica. "Sa ne intoarcem cu pocainta la Dumnezeu si va aduce toate la pace", scrie Sfantul Varsanufie. Iar Avva Dorotei arata ca "prin zdrobirea inimii... vine omul in sfarsit la odihna". Vindecat de patimi, omul ajunge sa traiasca in chip virtuos; el poate din nou sa duca o viata sanatoasa, fireasca, potrivit adevaratei sale naturi. Sfantul Ioan Damaschin spune, in acest sens, ca "pocainta este intoarcerea, prin asceza si osteneli, de la starea cea contra naturii la starea naturala". De altfel, pocainta se vadeste a fi pentru omul pacatos singura cale prin care se poate intoarce la lucrarea virtutilor, si de aceea multi Sfinti Parinti o socotesc cea dintai porunca, ea fiind conditia implinirii tuturor celorlalte porunci. Numai departandu-se de patimi si lepadand de la el orice rautate, cerand cu lacrimi de la Dumnezeu iertarea pacatelor, cunoscand cu durere ticalosia la care a ajuns prin instrainarea de Dumnezeu, poate omul sa ajunga la simtirea vie si strapungatoare a nevoii de a se intoarce la El, si sa se deschida cu totul harului Sfantului Duh, Care este izvorul a toata virtutea. Numai lepadand hainele cele de piele ale pacatului, se poate el imbraca din nou cu harul cel dumnezeiesc, lucrand virtutile ca om innoit si deplin sanatos in Hristos. Iata de ce Sfintii Parinti socotesc pocainta, strapungerea inimii si lacrimile ca temeiuri ale implinirii tuturor virtutilor . Si regasind prin pocainta calea virtutilor, omul isi redobandeste adevarata viata. Lacrimile, spune Sfantul Ioan Gura de Aur, il invie pe cel mort cu sufletul". Si tot el spune: "Cainta il aduce la viata pe cel mort duhovniceste". Si, dimpotriva, lipsa de cainta il duce pe om la moarte. "Daca nu va veti pocai, toti veti pieri", spune insusi Hristos (Le. 13, 3, 5).

In vreme ce prin abaterea de la calea dreptatii sufletul a fost schimonosit, "pocainta il indreapta", ii reface insusirile firesti. Pocainta este tamaduitoare mai ales pentru puterea lui de cunoastere, care, prin patimi, a fost imbok navita cu totul. Prin cainta, omul iese din orbirea necunoasterii de sine si a lumii. Recunoscand ca este pacatos, cunoscand starea cazuta in care se aha, ajunge sa inteleaga cat de departe este de Dumnezeu si-si recunoaste ratacirrea. Prin pocainta, oameni care ajunsesera nebuni si nepriceputi din pricina pacatelor, "isi recunosc nebunia" . Staruind necontenit in pocainta, omul ajunge sa se cunoasca pe sine din ce in ce mai bine, sa vada tot mai limpede rautatea care zace in el sesizand chiar si cea mai mica dintre greselile si lipsurile sale. Atunci: el patrunde in adancul sufletului sau si vede acolo boli care raman necunoscute pentru cel care vietuieste in pacat. Caindu-se chiar pentru greselile cele nestiute si pentru cele fara voie, el urmareste raul pana in cele mai tainuite ascunzisuri ale sale si-i vadeste viclenia, iar cu puterea harului dumnezeiesc pe care-l cere cu rugaciuni fierbinti scoate cu totul din sufletul sau si pacatul, si boala.

Cunoasterea starii sale pacatoase, pe care omul o dobandeste prin cainta, este o conditie absolut necesara pentru vindecarea ei. Caci, daca n-ar cunoaste multimea pacatelor si gravitatea bolii sale, cum ar ajunge el sa ceara ajutorul dumnezeiescului Doctor, ca sa primeasca astfel tamaduirea sufletului sau ? "Cum s-ar lasa ingrijit de doctor cel care nici macar nu stie ca e ranit si zace rapus de boala ?", se intreaba Sfantul Simeon Noul Teolog. De aceea, Sfantul Ioan Gura de Aur da urmatorul sfat: "Sa recunoastem cu sinceritate ce-am ajuns si cat de rele sunt ranile sufletului nostru, caci numai asa ne lecuim; cel care nu-si cunoaste boala, nu-si face griji din pricina ei". Asa cum am mai spus, Dumnezeu, Care respecta libertatea omului, nu-l mantuie cu sila, ci asteapta in marea Lui milostivire ca omul sa-si manifeste dorinta de a fi vindecat si sa ceara de la El harul Sau cel tamaduitor. Iar daca omul face aceasta, Dumnezeu il vindeca negresit. Or, tocmai prin pocainta ajunge omul sa-si descopere boala, si sa ceara ajutor lui Dumnezeu, si sa primeasca vindecarea. "Celor ce-si cauta intr-adevar vindecarea - spune Sfantul Ioan Casian - nu le pot lipsi leacurile din partea acelui adevarat medic al sufletelor, mai ales celor care nu si-au dispretuit prin deznadejde si nepasare bolile, nu si-au ascuns primejdiile ranilor si nici

n-au respins cu minte necugetata leacul pocaintei, ci, fata cu slabiciunile capatate din nestiinta sau ratacire, cu minte smerita si totusi prevazatoare, au alergat la medicul cel ceresc".

Dar nu numai la cunoasterea de sine ajunge astfel omul, ci si, asa cum am mai spus, la adevarata cunoastere a tot ceea ce exista, aici cuprinzandu-se si realitatile duhovnicesti cele mai tainice si mai inalte, intr-adevar, cel care se caieste de pacatele sale, prin harul lui Dumnezeu este curatit de patimi si incetul cu incetul intunericul care se asternuse peste puterea de cunoastere a sufletului se risipeste, iar mintea ii este tot mai mult luminata de Duhul Sfant, pe masura curatirii sale. "Pocainta este usa care scoate din intuneric si duce la lumina", scrie Sfantul Simeon Noul Teolog. Iar in alta parte, spune mai pe larg: "Rodul si fapta pocaintei sunt cele care alunga nestiinta si aduc cunostinta: mai intai cunostinta despre noi si despre cele ale noastre, apoi despre cele mai presus de noi si despre tainele cele dumnezeiesti, cele nevazute si necunoscute pentru cei care n-au facut pocainta (...); cele dumnezeiesti (...) se descopera numai celor care au facut pocainta fierbinte si s-au curatit frumos printr-o pocainta sincera si atat pe cat e masura pocaintei si curatirii lor; acestora li se arata adancurile Duhului (...). Dar pentru toti ceilalti ele sunt necunoscute si ascunse".

Din aceste randuri reiese ca aceasta cunoastere de sine si a lui Dumnezeu, la care se ajunge prin pocainta, nu este o cunoastere teoretica, abstracta, ci este o cunoastere existentiala, o cunoastere, insuflata de Duhul Sfant, a mintii coborate in inima si unite cu ea. De aceea, spun Sfintii Parinti, prin pocainta, in om se petrece unirea acestor puteri, care dintru inceput au fost unite si impreuna lucratoare in firea sa, dar care au fost despartite prin pacat. Iar aceasta sfasiere si ruptura staruie ca boala si rana adanca a fapturii sale.

Reunificarea lor este una dintre conditiile esentiale pentru a se ajunge la rugaciunea curata, care este adevarata lucrare a mintii, potrivit menirii ei firesti. Prin strapungerea inimii - prin care se inlesneste rugaciunea si se face roditoare, si de aceea cu adevarat se cuvine sa fie impreunata cu ea -, nu numai ca omul se curateste de intinaciunea pacatului, ci si, simtind cu durere starea nenorocita in care se afla si instrainarea de Dumnezeu, se smereste cerand cu lacrimi si suspine ajutorul Lui si poate primi astfel harul Sau tamaduitor si mantuitor. Numai asa rugaciunea omului nu ramane pur intelectuala, ci se face din toata fiinta sa, al carei centru este inima.

Intorcandu-l pe om la Dumnezeu si inlesnindu-i rugaciunea catre El, pocainta face ca omul sa fie ajutat in tot timpul si in tot locul de Dumnezeu. Si asa omul biruieste toate greutatile, fie ele launtrice sau din afara, ca si primejdiile si necazurile intampinate. Lacrimile de pocainta au, de altfel, darul de a intari inima, ca o adevarata hrana, asa cum spune Psalmistul: "Facutu-mi-s-au lacrimile mele paine ziua si noaptea" (Ps. 41, 3).

Pocainta sporeste taria omului in fata gandurilor pacatoase semanate de diavol in suflet. Mustrarea inimii este, asa cum invata Sfintii Parinti, arma de nebiruit in fata ispitelor. Pocainta are de altfel puterea de a risipi tulburarile aduse de diavoli si de a-i alunga din suflet. Cel ce are "plansul adevarat impreunat cu strapungerea inimii... nu e biruit de nici un razboi (...). Cel care-i are nu e atins de nici o lovitura in razboi", scrie Sfantul Varsanufie. Sfantul Ioan Gura de Aur spune ca "diavolul fuge intotdeauna de impunsatura ascutita a pocaintei". Iar Sfantul Ioan Scararul ii face pe diavoli sa spuna: "Un singur vrajmas avem, asupra caruia nu avem putere (...), iar aceasta este a te defaima pe tine insuti in chip sincer inaintea lui Dumnezeu. Atunci

sa te socotesti ca pe o panza de paianjen". Vedem ca, pe langa functia tamaduitoare, pocainta are si o functie de aparare si prevenire. Avva Pimen spunte ca "daca omul se va prihani pe sine, afla sprijin pretutindeni". "Lacrimile pazesc neincetat cu Numele lui Dumnezeu pe cel ce le-a dobandit", scrie Sfantul Varsanufie; si, adauga el, atunci cand omul ajunge la nepatimire, tot prin pocainta ramane neatins de patimi.

Se vede limpede ca pocainta este o lucrare cu adevarat trebuincioasa omului, pe toate treptele vietii sale duhovnicesti. De aceea, Sfantul Ioan Scararul spune: "Nu vom fi invinuiti, fratilor, la iesirea sufletului, ca n-am savarsit minuni, nici ca n-am teologhisit, nici ca n-am fost vazatori, dar vom da negresit socoteala lui Dumnezeu ca n-am plans pentru pacatele noastre". Iar Sfantul Isaac Sirul lauda pocainta ca cea mai vrednica stare duhovniceasca a sufletului: "Cel ce-si simte pacatele e mai bun decat cel ce scoala mortii prin rugaciunea lui. Cel ce suspina un ceas pentru sufletul sau e mai bun decat cel ce foloseste lumii intregi prin gandirea lui. Cel ce s-a invrednicit sa se vada pe sine e mai bun decat cel ce s-a invrednicit sa-i vada pe ingeri".

Capitolul urmator
*Leacul rugaciunii*

**4. Leacul rugaciunii**

**a) Rolul rugaciunii si efectele ei tamaduitoare**

Prin credinta, omul il recunoaste pe Hristos ca Dumnezeu si Stapan al sau si singurul tamaduitor al patimilor sale. Prin pocainta, se intoarce la El si, caindu-se pentru greselile sale, asteapta de la El iertarea lor; recunoscandu-si starea de boala, cu simtirea vie si dureroasa a neputintei si slabiciunii sale, se apropie de El, dorind din tot sufletul sa nu se mai desparta de El. Rugaciunea insoteste si credinta, si cainta; prin ea omul cere ajutorul lui Dumnezeu, ca sa primeasca de la El tamaduirea de patimi, curatirea de pacate; prin ea se deschide cu toata fiinta sa harului dumnezeiesc si se uneste cu El.

Prin rugaciune omul se asaza in fata lui Dumnezeu, vorbeste cu El si se uneste cu El. Ea este, cum spune Sfantul Grigorie Palama, "legatura care uneste fapturile cu Creatorul lor". O astfel de legatura se creeaza, desigur, si prin primirea Sfintelor Taine, si mai ales prin Botez, Mirungere si Euharistie, care, prin plinatatea harului, ii redau omului stralucirea dintai a chipului lui Dumnezeu din el si restatornicesc asemanarea cu El. Dar aceasta se face, asa cum spune Sfantul Marcu Ascetul, "in chip tainic", doar ca potentialitate. Crestinul urmeaza sa faca lucrator harul primit, sa sporeasca in el si prin el. Iar pentru aceasta, rugaciunea este absolut necesara, iar rolul ei, esential. Prin rugaciune, omul intra in legatura personala cu Dumnezeu, aflat in el prin harul Sau, se preda lucrarii mantuitoare a harului si se face de bunavoie si intru cunostinta impreuna-lucrator cu acesta la mantuirea si indumnezeirea sa in Hristos prin Sfantul Duh. Apropiindu-se astfel de Dumnezeu, tinta sa este acum sa sporeasca in apropierea de El, nu pentru ca Dumnezeu ar fi departe, ci pentru ca omul ramane departe si in afara Celui care-i este mai launtric decat toate cele dinlauntrul lui - si chiar, cum spune Sfantul Nicolae Cabasila, mai aproape de om

decat insasi inima sa -, fie din pricina ca s-a instrainat de El prin pacat, fie ca nu si-a impropriat cu totul harul primit. "Noi ne rugam lui Dumnezeu, scrie Sfantul Grigorie Palama, nu pentru a-L aduce la noi, caci El este pretutindeni, ci pentru a ne inalta pe noi spre El prin rugaciunea pe care i-o aducem si pentru a ne intoarce la El". Sfantul Dionisie Areopagitul spune, cu alte cuvinte, acelasi lucru: "Daca este intru totul adevarat ca Sfanta Treime este prezenta in toate fapturile, nu orice faptura se salasluieste in Ea. Dar prin rugaciunile preacurate si staruitoare pe care I le aducem (...), ajungem sa ne salasluim in Ea" Rugaciunea se vadeste astfel a fi pricinuitoarea locuirii desavarsite a harului in om.

Dumnezeu isi revarsa neincetat harul Sau asupra oamenilor, dar nu4,$ilest|es pe om sa-l primeasca. Respectand libertatea omului, El asteapta, in marea Lui milostivire, ca acesta sa I-l ceara. Rugaciunea este cea prin care, in chip liber si intru cunostinta, omul cere harul lui Dumnezeu; si cerandu-l, Dumnezeu indata ii asculta rugaciunea. Auzim cum Hristos insusi si Apostolii Sai spun: "Cereti si vi se va da... oricine cere ia" (Mt. 7, 7-8). "Toate cate veti cere, rugandu-va cu credinta, veti primi" (Mt. 21,22). "Cereti si vi se va da... ca oricine cere ia" (Luca 11, 9-10). "Daca veti cere ceva in Numele Meu, Eu voi face" (In 14, 14). Orice cerem, primim de la El" (l In 3, 22). Hristos ne spune ca harul si darul lui sunt deja prezente in noi: "Toate cate cereti, rugandu-va, sa credeti ca le-ati prirnlt, si le veti avea" (Mc. 11, 24). Daca omul nu si-a insusit harul prezent in el, aceasta se intampla pentru ca nu s-a intors prin rugaciune spre Cel care i l-a daruit si Care este El insusi prezent in acest har si ni Se da prin el: "Nu aveti, pentru ca nu cereri" (Iac. 4, 2).

Pentru ca sa fie ascultata, rugaciunea trebuie facuta asa cum se cuvine; daca "cereti si nu primiti", aceasta se intampla "pentru ca cereti rau" (Iac. 4, 3). Rugaciunea trebuie sa se faca cu credinta (Mt. 21, 22). De asemenea, Sfintii Parinti socotesc starea de cainta ca absolut esentiala pentru rugaciune. Astfel, Sfantul loan Casian spune ca prin ea se ajunge la adevarata rugaciune, cand, cunoscandu-si pacatul si neputinta, "sufletul nostru se daruieste in gemete si suspine lui Dumnezeu"." Evagrie scrie si el: "Simtirea rugaciunii este adunarea cugetului, impreunata cu evlavia, cu strapungerea inimii, cu durerea sufletului, cu marturisirea gresalelor, cu suspine nevazute". Fara cainta, rugaciunea nu este bine primita. Caci pentru a se apropia de Dumnezeu, omul trebuie sa inteleaga mai intai cat de mult s-a departat de El; pentru a primi tamaduirea de relele sale, trebuie sa cunoasca multimea greselilor sale si sa se caiasca pentru ele; pentru a primi harul, trebuie mai intai sa simta cu durere cata nevoie are de el. in afara de credinta si cainta, alte conditii ale rugaciunii bine primite sunt: atentia, privegherea si trezvia, ravna fierbinte, staruinta, smerenia si indeosebi curatia inimii. Se cuvine, de asemenea, ca cererea sa fie dupa voia lui Dumnezeu, Cel care ne vrea binele si stie care sunt cu adevarat nevoile noastre.

Rugaciunea, fiind pricinuitoarea primirii depline a harului, este prin aceasta pricinuitoarea tamaduirii omului si a intoarcerii sale intru sanatate.

Prin ea omul I se adreseaza lui Hristos-Doctorul sufletelor si al trupurilor noastre, pentru a primi de la El vindecarea de toata rautatea. Numai Dumnezeu singur este ajutorul si sprijinitorul sau. "Stim - spune Sfantul Varsanufie - ca cei bolnavi au nevoie totdeauna de doctor si de leacurile de la el (...) De aceea si proorocul striga, zicand: "Doamne, scapare Te-ai facut noua in neam si in neam" (Ps. 89, 1). Iar daca El este scaparea noastra, sa ne aducem aminte ca zice: "Cheama-Ma pe Mine in ziua necazului tau, si te voi izbavi si Ma vei preamari" (Ps. 49, 16). Sfantul Ioan Gura de Aur spune ca "in timpul rugaciunii ii aratam Doctorului ranile, ca sa ne tamaduim",233 si ii invata pe cei cazuti in boala din pricina pacatului: "Nu cautati sprijin la oameni, nu priviti spre cei care va dau numai un ajutor trecator; parasind

aceasta, alergati cu mintea la Doctorul sufletelor. Singurul care poate sa va lecuiasca ranile inimii este Cel care a creat toate fapturile si cunoaste toate faptele noastre. Ajunge sa strigam din adancul inimii spre El si inaintea Lui sa varsam lacrimile noastre". Iar Sfantul Ioan Scararul il sfatuieste pe cel ce se roaga sa ia drept pilda de rugaciune pe cea a "celor bolnavi in fata doctorilor, cand e sa li se taie, sau sa i se arda vreo rana".

Ca raspuns la rugaciunea sa, omul primeste de la Hristos leacurile potrivit starii sale si izbavirea de boala. De aceea nu este de mirare ca Sfintii Parinti socotesc rugaciunea ca un leac deosebit de puternic si folositor. "Rugaciunea este doctorie", scrie Sfantul Ioan Gura de Aur; si inca: "Rugaciunea este leacul mantuirii"; "este izbavirea noastra, doctoria sufletului si leac pentru relele lui"; "puterea rugaciunii (...) vindeca bolile". Sfantul Isaac Sirul arata si el ca "rugaciunea este... ajutor in ascutisul bolilor". Iar Sfantul Ioan Scararul, personificand rugaciunea, o face sa spuna: "Veniti la mine..., si eu voi da vindecare ranilor voastre". Sfantul Ioan Gura de Aur lauda neincetat nemasurata putere a rugaciunii: "Mare este puterea rugaeiur nii !"; "Nimic nu este mai puternic decat rugaciunea fierbinte si curata, caci numai ea ne poate izbavi de rautatile de acum"; "sa alergam intotdeauna la Dumnezeu si Lui sa-I cerem orice lucru, caci nimic nu este mai de folos ca rugaciunea; ea face cu putinta cele ce par cu neputinta, usoare cele grele, si netede si usor de strabatut caile presarate cu stavile". In timp ce fara rugaciune omul nu poate face nimic ("Fara Mine nu puteti face nimic", In 15, 5), prin ea, toate ii sunt cu putinta omului, caci prin ea il cheama in ajutor pe "Cel ce poate sa faca, prin puterea cea lucratoare in noi, cu mult mai presus decat toate cate cerem sau pricepem noi" (Efes. 3, 20).

Pentru ca pacatul si patimile sunt forme de boala si radacina a tuturor bolilor, mai intai de toate omul trebuie sa-I ceara lui Dumnezeu iertarea si curatirea de ele. Origen scrie ca orice rugaciune trebuie facuta "cu cainta, recunoscandu-ne vinovati in fata lui Dumnezeu de propriile noastre pacate si cerand, mai intai, iertare pentru greselile din trecut". Virtutea tamaduitoare a rugaciunii se vadeste deci, in primul rand, in izbavirea din pacat. "Rugaciunea, spune Sfantul Ioan Gura de Aur, este leac impotriva otravii pacatului, doctorie pentru greselile noastre". Iar in alta parte arata: "Zilnic ne ranim in tot felul; sa dam ranilor noastre leacul potrivit pentru ele, care este rugaciunea. Caci Dumnezeu, daca-L rugam cu luare-aminte, din tot sufletul si cu ardoarea inimii, poate sa ne ierte pacatele si sa ne curateasca de ele". Sfantul Ioan Scararul spune si el ca rugaciunea este "leac tamaduitor al unor mari greseli". Iar Sfantul Nicolae Cabasila scrie: "Numele lui Dumnezeu il chemam si cu gura, si cu dorinta, si cu gandul, pentru a pune pe toate partile prin care am gresit leacul cel mantuitor si vindecator". Caci asa ne invata Apostolul Ioan: "iertate v-au fost pacatele pentru Numele Lui" (I In 2, 12). in chip profund, rugaciunea il tamaduieste pe om de patimile sale, care sunt pentru el adevarate boli, le dezradacineaza din fiinta sa si le nimiceste cu totul. In timp ce pacatele sunt greseli de moment, patimile arata staruinta in pacat, si de aceea, pentru tamaduirea lor, este nevoie de o rugaciune neincetata. "Stim ca a chema neincetat Numele lui Dumnezeu e un leac care nimiceste nu numai toate patimile, ci insasi lucrarea lor", scrie Sfantul Varsanufie, aratand ca felul in care se face acest lucru minunat ramane de neinteles pentru om: "Precum impune doctorul leacul, sau pune un plasture pe rana, si prin aceasta lucreaza fara sa stie bolnavul cum, asa si Numele lui Dumnezeu chemat de noi inlatura, fara sa stim noi cum, toate patimile".

Rugaciunea este un "leac care curata sufletul" pana in tainitele sale cele mai intunecate. Rugaciunea are puterea de a stinge pacatele si patimile cele mai ascunse si nestiute pentru ca ea cere ajutorul Celui "care vede in ascuns" (Mt. 6, 18), Care "cearca inimile si rarunchii" (Ps. 7, 9), "Care lumineaza cele ascunse ale intunericului si vadeste sfaturile inimilor" (I Cor. 4, 5) si Care are puterea de a nimici pacatul si de

a pierde cu totul patimile. De aceea, crestinul, pe care pacatul il impiedica sa-si vada "adancurile cele ascunse", unde s-au cuibarit patimi de care nici nu stie, trebuie sa se caiasca si de aceste patimi nestiute si sa-L roage pe Dumnezeu sa-1 izbaveasca de ele. Sfantul Varsanufie scrie astfel: "Ma rog ziua si noaptea sa fiu curatit de patimile mele, aratate si ascunse".

O data cu patimile, rugaciunea pune pe fuga pe cei care sunt pricinuitorii lor, cei care tulbura sufletul si-l ranesc de moarte: pe diavol si duhurile cele rele, risipind nenorocitele urmari ale lucrarii lor. Iar in aceasta privinta, "rugaciunea lui Iisus" are o mare putere. Roadele tamaduitoare ale rugaciunii sunt numeroase; in primul rand ele sunt simtite de minte (nous). Prin rugaciune, mintea, pe care pacatul a facut-o greoaie si ca si moarta, se trezeste, redevine sprintena si revine la viata, caci "in rugaciune sta viata ei".

De acum ea iese din instrainarea in care era tinuta de lumea sensibila si a reprezentarilor iluzorii, pentru a se regasi pe sine, ajungand la lucrarea proprie menirii sale, caci, asa cum arata Evagrie, "mintea este din fire predispusa a se ruga", "rugaciunea face mintea sa-si implineasca propria lucrare", "rugaciunea este lucrarea demna de vrednicia mintii, sau intrebuintarea cea mai buna si mai curata a ei".

Lucrand potrivit firii sale, mintea indeparteaza si leapada orice reprezentare (imagine sau gand) straina de rugaciune, isi concentreaza in ea intreaga putere de cugetare si de intelegere, si regaseste, cum arata Evagrie, "intreaga tarie", "sanatatea deplina". Starea decazuta a omului face ca mintea omului sa fie , intotdeauna mobila si chiar foarte mobila (...); ea nu poate sta niciodata in repaos, ci... alearga prin propria ei mobilitate si zboara in toate directiile", avand a suferi miscarea neincetata a gandurilor care o agita, o tulbura si o fac sa cutreiere si sa rataceasca fara rost; rugaciunea insa scoate mintea "din ratacirea si robia ei obisnuita", o aduna "in ea insasi, prin intoarcerea din imprastierea ei obisnuita", dandu-i tarie si stabilitate. Statornicia mintii este un rod al sinergiei realizate in rugaciune intre stradania omului si harul dumnezeiesc, singurul care-l poate face pe om in stare sa-si domine neastamparul mintii. Ca este asa, vedem din cele ce invata Sfantul Ioan Scararul: "E proprie rnintii nestatornicia, dar e propriu lui Dumnezeu s-o poata statornici. De ai dobandit nevointa neintrerupta, va veni in tine Cel ce, inchizand intre tarmuri marea mintii, ii spune in rugaciune: Vino pana aici, si sa nu treci de aici (Iov 38, 11). Nu poate fi legat duhul. Dar unde e Ziditorul duhului, toate se supun Lui".

Eliberata de tot acest zbucium, mintea omului ajunge sa cunoasca linistea si pacea si, atunci cand se uneste cu inima, daruieste aceasta pace intregului suflet si chiar trupului. Nu este vorba nicidecum de linistea cea dupa trup, insotita de slava desarta si trufie, care se iveste atunci cand, in chip viclean, diavolii inceteaza de a mai lupta nenorocitul suflet care le implineste toate voile, ci de pacea ca dar al Sfantului Duh, insotita de smerenie si cainta deplina.

Rugaciunea duce la pacea si linistea sufletului prin puterea pe care o are, pe de o parte, de a risipi frica, si indeosebi forma ei cea mai perfida, nelinistea - angoasa -, care, din pricina caracterului ei nemotivat, nu poate fi combatuta direct, la modul antiretic, adica opunandu-i argumente logice. Legata cel mai adesea de lucrarea diavolilor, aceasta poate fi biruita numai prin rugaciune. "Si Ma cheama pe Mine in ziua necazului (in textul francez: angoisse, n. trad.) si te voi izbavi si Ma vei preaslavi" (Ps. 49, 16). Numai puterea lui Dumnezeu chemat in rugaciune il poate tamadui pe om de aceasta boala infricosatoare, care patrunde in toate ungherele sufletului si-i ataca chiar si trupul, lasandu-l pe om prada propriului chin si cu totul neputincios, nelinistea (angoasa) fiind pricina celei mai mari neputinte si slabiciuni.

De aceea, Sfantul Ioan Scararul, urmand Psalmistului, spune: "Loveste-i pe vrajmasi cu Numele lui Iisus, caci nu e in cer si pe pamant arma mai tare. Izbavit de boala, preamareste pe Cel ce te-a izbavit".

Rugaciunea nu numai ca opreste viforul gandurilor, ci si multimea lor o stinge, caci prin luarea-aminte ea strange toate cugetele intr-unul singur, cugetarea la Dumnezeu, care ajunge singurul tel al tuturor puterilor sufletului. Duhul omului nu mai este faramitat in nenumaratele si feluritele ganduri pe care le naste ratacirea sa in lumea sensibila; iar sufletul nu mai este tarat in toate partile de puterile sale, care lucreaza fiecare pe temeiuri deosebite unele de altele si in scopuri lipsite de inteles si randuiala. Prin rugaciune, se ajunge la unificarea in intregime a mintii si a sufletului. Dupa cum spune Sfantul Macarie Egipteanul, sufletul, pe care pacatul il facuse asemenea unei case ruinate, revine la frumusetea, randuiala si bunacuviinta sa dintai.

Atunci cand mintea s-a unit cu inima, puterile sufletului, luand parte cu toatele la rugaciune, nu mai ratacesc in lumea sensibila si nu mai lucreaza contrar firii, ci se intorc si se indreapta spre Dumnezeu, si astfel isi regasesc si ele lucrarea proprie, pentru care i-au si fost date omului de Creatorul sau. in aceasta folosire a lor potrivit firii si menirii lor, ele isi redobandesc sanatatea pierduta.

Astfel, cum arata Evagrie, rugaciunea "vindeca partea patimasa a sufletului", adica, pe de o parte, puterea poftitoare, care inceteaza de a mai ravni lucrurile din lume, pentru a-L dori numai pe Dumnezeu, si pe cea agresiva, care nu se mai iuteste impotriva aproapelui si pentru a dobandi lucrurile lumii pe care le pofteste, ci se porneste contra diavolilor si gandurilor, fie ele cugete ale rautatii, fie ganduri simple, dar care cauta sa fure mintea de la rugaciune si sa-l intoarca pe om de la Dumnezeu. Rugaciunea, care, pentru a fi curata, alunga orice reprezentare, de orice natura ar fi ea si mai intai de toate orice imagine, il scoate pe om, de sub stapanirea tiranica a imaginatiei, tamaduindu-l de toate manifestarile ei patologice.

Rugaciunea, de asemenea, tamaduieste memoria, in starea decazuta a omului, ea este aducere-aminte de lume si, prin aceasta, uitare a lui Dumnezeu, si de aceea cu totul bolnava si molipsind si celelalte puteri ale sufletului pe care le abate de la calea duhovniceasca. Or, cum spune Sfantul Isihie Sinaitul, "raul uitarii si cele ce izvorasc din ea le vindeca sigur paza mintii si chemarea neincetata a Domnului nostru Iisus Hristos". Asa ajunge memoria sa se schimbe cu totul si sa devina, in rugaciune, uitare a lumii si incetare a risipirii cugetelor si " cere-aminte de Dumnezeu ", regasindu-si, in aceasta fireasca folosire a ei, sanatatea. Caci memoria din fire este simpla si numai pacatul, asa cum am vazut, a imprastiat-o si a sfartecat-o in multe si felurite amintiri; in smerenia rugaciunii ea isi regaseste fireasca unitate dintai. Sfantul Grigorie Sinaitul scrie asa: "Tamaduirea amintirii este intoarcerea de la amintirea rea, nascatoare de ganduri stricatoare, la starea ei simpla de la inceput (...) Amintirea o tamaduieste... pomenirea staruitoare a lui Dumnezeu, intarita prin rugaciune". Prin aceasta lucrare, care este intru totul potrivita naturii sale, memoria contribuie la tamaduirea intregului suflet, prin ea toate celelalte puteri ale sufletului aflan-du-se in prezenta lui Dumnezeu. "E propriu barbatului iubitor de virtute sa tina pururea pamantul inimii in focul pomenirii lui Dumnezeu, ca asa, curatindu-se raul putin cate putin sub dogoarea bunei pomeniri, sufletul sa se intoarca cu desavarsire la stralucirea sa fireasca, spre si mai multa slava". La capatul acestui drum, afirmatia lui Evagrie ca rugaciunea curata il uneste pe om cu Dumnezeu se intalneste cu cea a Sfantului Isaac Sirul, care spune ca "unirea duhovniceasca este amintirea nepecetluita care arde in inima cu un dor infocat".

Nici trupul nu ramane lipsit de efectul tamaduitor al rugaciunii, caci si el participa la ea, armonizandu-se cu sufletul, dandu-i din puterile sale, pastrand o atitudine cuvenita, folosindu-si facultatile proprii ca sa inlesneasca rugaciunea si chiar rugandu-se el insusi dupa masura si potrivit naturii sale specifice, indeosebi prin metanii. "Cand ne rugam, ridicam capul, intindem mainile la cer si ne sculam in picioare, trupul insotind ravna duhului nostru", scrie Clement Alexandrinul. Rugaciunea ajuta in acest fel la implinirea sfatului Apostolului: "Va indemn deci fratilor, pentru indurarile lui Dumnezeu, sa infatisati trupurile voastre ca pe o jertfa vie, sfanta, bine placuta lui Dumnezeu, ca inchinarea voastra cea duhovniceasca" (Rom. 12, 1). Ea este astfel una dintre "lucrarile comune ale sufletului si trupului care nu tintuiesc duhul de trup, ci ridica trupul aproape de vrednicia duhului si-l indupleca si pe el sa tinda in sus", indeosebi in "rugaciunea lui lisus", in care trupul si in special centrul sau, inima, joaca un rol fundamental. Dorirea fierbinte a lui Dumnezeu, vadita deplin in aceasta rugaciune, "curateste toate puterile sufletului si ale trupului". Prin curatirea sufletului si indeosebi a laturii sale patimitoare, se curata si trapul, care nu mai este miscat "de patimile trupesti si materiale", caci partea patimitoare, astfel curatita, "intorcand spre sine trupul, il atrage de la placerea pentru cele rele"; "cand inlauntrul sufletului, prin rugaciune..., este nimicit asaltul raului, atunci ia parte si trupul la sfintenie, dobandind puterea de a pune capat pornirilor pacatoase". Prin aceasta, omul poate primi in intreaga lui faptura harul dumnezeiesc. "Harul Duhului, trecand prin mijlocirea sufletului la trup, ii da si acestuia sa patimeasca (sa experieze) cele dumnezeiesti... in chip fericit impreuna cu sufletul". Astfel, trupul se impartaseste nemijlocit de randuiala, unificarea si pacea pe care rugaciunea le aduce in suflet. Rugaciunea face ca diferitele facultati ale trapului sa lucreze in vederea atingerii unui unic si acelasi tel: Dumnezeu. Ea unifica astfel trapul, dar il si reuneste cu sufletul; datorita ei, omul isi regaseste unitatea armonioasa a constitutiei sale psiho-so-rnatice firesti, abolindu-se starea de separare dintre suflet si trup, caracteristica firii cazute, in rugaciune, trupul inceteaza de a mai fi robit de lumea sensibila. "Se reintoarce catre sine", cum spune Sfantul Grigorie Palama; altfel spus, nu mai este instrainat si bolnav, nu mai lucreaza impotriva firii, si-si regaseste adevarata fire si sanatatea spirituala, folosindu-si puterile si facultatile pentru a-I placea lui Dumnezeu, potrivit adevaratei lor meniri firesti, intr-adevar, rugaciunea implica, prin concentrarea care se cere in timpul ei, "paza simturilor", prin care ele sunt abatute de la lucrarea lor dupa pofta trupului. De asemenea, toate celelalte madulare ale trapului sunt vindecate prin rugaciune, trecand de la o activitate care nu tine seama de Dumnezeu la o lucrare potrivit vointei Lui. Ea face ca limba sa rosteasca cuvinte adresate lui Dumnezeu, sa vorbeasca despre El si intru El, cu pace, blandete, curaj si intelepciune; urechile le face sa asculte "invataturile dumnezeiesti nu numai ca sa le auda pe ele, ci, dupa cuvantul lui David, ca sa-si aminteasca de poruncile lui Dumnezeu, spre a le implini pe ele" (Ps. 102, 18). Datorita ei, "mainile si picioarele noastre slujesc voii dumnezeiesti".

Din toate acestea vedem ca rugaciunea il face pe om liber cu adevarat. Il scoate din marginirea inrobitoare a eului sau patimas pentru a-l deschide infinitului dumnezeiesc. Tamaduindu-l pe om de pacat si de patimi, rugaciunea il scoate din robia lor si-l izbaveste de nenorocitele lor urmari. Dupa cuvantul Apostolului, omul este izbavit "din robia stricaciunii" (Rom. 8, 21). Rugaciunea il scoate pe om din instrainarea pacatului; nu mai este manat de puteri rele si straine, nu mai este supus legii pacatului care locuieste in el

(Cf. Rom. 7, 17, 20, 23), isi regaseste in Dumnezeu adevarata sa fiinta si ajunge astfel sa savarseasca el insusi binele pe care-l voieste. Simpla redobandire a firii sale autentice ii reda libertatea, caci aceasta consta, asa cum spune Sfantul Grigorie de Nyssa, in identitatea cu propria fire si in conformitatea cu ea. Rugaciunea il face pe om liber si pentru faptul ca ii indreapta dorinta si vointa catre Dumnezeu, telul lor

firesc, iar libertatea este, dupa cum arata Sfantul Diadoh al Foticeei, "vointa sufletului rational, care e gata sa se miste spre ceea ce vrea". In sfarsit, rugaciunea il elibereaza pe om pentru ca acesta primeste prin ea lumina Duhului, care, luminandu-i mintea, il fereste nu numai de greseli, ci-l si scoate din amagire, din lumea fantasmatica creata de forma de cunoastere deliranta la care l-au dus pacatul si patimile; omul primeste in schimb puterea de a cunoaste - in chipul cel mai inalt si profund cu putinta - adevarul care-l face liber (In 8, 31). Pentru ca in rugaciune omul ajunge sa cunoasca adevaratul Bine si sa alerge spre El fara sa mai stea pe ganduri, libertatea pe care o primeste prin ea nu este libertatea nedeplina a celui care alege in urma unei indelungate chibzuinte, ci cea cu totul desavarsita, care se indreapta pe data spre Cel cu totul Bun. Unit cu Dumnezeu prin rugaciune, impartasindu-se de slava Sa, omul ajunge la "libertatea maririi fiilor lui Dumnezeu" (Rom. 8, 21), adica se face partas prin har al libertatii lui Dumnezeu.

Se cuvine sa aratam ca, pe langa darul tamaduirii, rugaciunea are si darul de a-l feri pe om de boala pacatului. "Rugaciunea, spune Sfantul Ioan Gura de Aur, este pazitoarea sanatatii". "Rugaciunea este un mare bine, de mult folos pentru mantuire, caci ea pazeste sufletele noastre", mai arata el. Sfintii Parinti o numesc adesea armura, pavaza, adapost si liman, zid de aparare. "Turn puternic este Numele Domnului; cel drept la el isi afla scaparea si este la adapost" (Pilde 18, 10).

Puterea sa de ferire se vadeste in doua feluri: "Rugaciunea pe cele bune le pastreaza nestirbite si indeparteaza pe data relele", spune Sfantul Ioan Gura de Aur. In general, rugaciunea il intareste pe om; din ea izvoraste deplinatatea puterilor sale. "Puterea celui ce se linisteste sta in bogatia rugaciunii", scrie Sfantul Ioan Scararul. Si mai ales rugaciunea il face pe om puternic la vreme de ispita, prin ea se impotriveste si biruieste indemnurile la pacat, ferindu-l de a mai cadea in boala patimilor. "Privegheati si va rugati, ca sa nu intrati in ispita" (Mt. 26, 41); "Rugati-va, ca sa nu intrati in ispita" (Le 22, 40), spune Domnul nostru Iisus Hristos. Puterea ei de pazire este atat de mare, incat "este cu neputinta pentru cel care se roaga asa cum se cuvine, cu inima fierbinte, si care-L cheama neincetat in ajutor pe Dumnezeu, sa cada vreodata in pacat". Prin rugaciune fierbinte, cu adevarat omul dobandeste intotdeauna ajutorul dumnezeiesc, care-l face in stare sa infrunte orice vrajmas.

Lupta impotriva ispitelor este, de fapt, lupta impotriva diavolilor care le seamana in suflet, iar prin rugaciune omul este intarit pentru a o putea duce. Puterea irascibila a sufletului este cea care are de dus acest razboi. Prin rugaciune, ea dobandeste fortele necesare pentru a iesi biruitoare. Dar ea intareste si mintea si o face viteaza si cu luare-aminte pentru a conduce bataliile duse de puterea irascibila "impotriva puterilor vrajmase", spre folosul tuturor celorlalte puteri ale sufletului. Astfel omul sta neclintit in fata atacurilor dusmanilor, zadarnicind sfaturile lor cele viclene, fie ele cat de ascunse, si facandu-i cu totul neputinciosi. "Cel care sta inaintea lui Dumnezeu intru simtirea inimii in rugaciune sta ca un stalp neclintit, nebatjocorit de nici unul dintre vrajmasii cei nevazuti", spune Sfantul Ioan Scararul. Prin aceasta, mgaciunea il fereste pe om de toate bolile si de formele de nebunie pricinuite nemijlocit de diavoli. Ea il fereste mai ales de mult temuta angoasa, care se strecoara in suflet, il infricoseaza si-l face slab.

Rugaciunea il face pe om sa se lepede incetul cu incetul de lume si de sine insusi. Caci, asa cum arata Sfantul Isaac Sirul, "rugaciunea este omorarea gandurilor vointei dupa viata trupului. Cel care se roaga este intru totul deopotriva cu cel ce a murit lumii". Iar a starui in rugaciune este una cu "a se tagadui cineva pe sine insusi". Rugaciunea il face pe om sa-si biruiasca firea cazuta si duce la omorarea omului celui vechi; si unindu-se prin ea cu Dumnezeu, se imbraca in omul nou. Prin lucrarea care-i

este proprie, adica "vorbirea cu Dumnezeu", rugaciunea ne duce "la unirea in chip tainic cu Dumnezeu", cunoscand din nou starea de apropiere si familiaritate cu El pe care o avea Adam in Rai. Ea este "unirea omului si a lui Dumnezeu" si pentru ca este pricinuitoarea tuturor virtutilor. Indeosebi prin virtutea iubirii - pe care, mai mult decat oricare alta lucrare duhovniceasca, are darul s-o trezeasca si s-o sporeasca - il leaga ea pe om de Dumnezeu. "Rugaciunea se face pentru ca sa dobandim dragostea de Dumnezeu. Caci in ea aflam pricinile ca sa iubim pe Dumnezeu", scrie Sfantul Isaac Sirul. "Dragostea este rodul rugaciunii", spune el in alta parte. Iar Sfantul Maxim Marturisitorul arata legatura stransa dintre dragoste si rugaciunea curata: "Cel ce iubeste cu adevarat pe Dumnezeu, acela se si roaga cu totul neimprastiat. Si cel ce se roaga cu totul neimprastiat, acela si iubeste pe Dumnezeu cu adevarat".

Intr-un cuvant, atunci cand "rugaciunea intra intr-un suflet, toate virtutile intra impreuna cu ea". Iar omul isi redobandeste astfel sanatatea tuturor puterilor sufletesti si a intregii sale fiinte, bucurandu-se de "multimea nesfarsita a bunurilor" pe care le pricinuieste rugaciunea. Pentru ca prin "rugaciune, Doctorul sufletelor curateste mintea", sufletul si trupul omului, prin ea se ajunge la cunoasterea duhovniceasca. Tamaduindu-l de patimi, Dumnezeiescul Doctor il scoate pe om din intunericul care-l impiedica sa cunoasca asa cum se cuvine toate cele ce sunt si-l facea sa rataceasca, amagindu-l prin tot felul de inchipuiri si naluciri, lipsindu-l de cunoasterea singurului lucru de trebuinta pentru el. Curatit de patimi, omul primeste lumina Duhului Sfant. Tot ceea ce mai inainte era.de neinteles pentru el devine cu totul limpede.

Omul ajunge mai intai de toate sa se cunoasca pe sine insusi asa cum este. Sfantul Isihie Sinaitul arata ca singura rugaciunea ii da omului "cunostinta launtrica". Iar Sfantul loan Scararul o socoteste, in aceasta privinta, ca "vadirea starii dinauntru". "Starea ta launtrica ti-o arata rugaciunea. Caci cuvantatorii de Dumnezeu au socotit-o pe aceasta oglinda calugarului", scrie el in alta parte. in rugaciune, luminat de Sfantul Duh, omul devine constient de cele care altadata ii ramaneau nestiute, ajungand sa-si cunoasca strafundurile in care zac "patimile cele ascunse"; el afla totodata si mijlocul prin care se poate lecui de ele. "Asa cum sufletul, lucrand prin trup, simte madularele bolnave, tot asa si mintea, prin lucrare proprie (prin rugaciune), invata sa-si cunoasca puterile proprii si, prin cele care i se impotrivesc, descopera porunca in stare sa o vindece", scrie Evagrie. Astfel omul poate inainta spre vindecarea deplina a sufletului sau. Cand omul se roaga fierbinte, spune Sfantul Petru Damaschinul, "rnintea incepe, sa-si vada greselile sale ca nisipul marii. Si aceasta este inceputul luminarii sufletului si dovada sanatatii lui". Astfel, omul ajunge prin rugaciune la cunoasterea adevaratei sale firi, se vede in realitatea sa spirituala de chip al lui Dumnezeu. De aici, rugaciunea se vadeste a fi cheia adevaratei cunoasteri a semenilor si a tuturor celor ce sunt in lume, caci "celui ce se cunoaste pe sine i s-a dat cunostinta tuturor", si "in cunostinta de sine se afla plinatatea cunostintei tuturor".

O data cu cunoasterea de sine, asa cum vom vedea mai departe, in rugaciune omul dobandeste cea mai inalta forma de cunoastere a lui Dumnezeu de care poate sa aiba parte: cea pe care insusi Dumnezeu binevoieste s-o daruiasca prin harul Duhului Sau cel Sfant.

**b) Metoda de rugaciune isihasta**

Tot ceea ce am spus mai inainte se poate raporta la toate formele de rugaciune, dar priveste indeosebi si mai presus de orice "rugaciunea lui Iisus" , care ocupa un loc cu

totul special in spiritualitatea ortodoxa, fiind considerata forma cea mai desavarsita de rugaciune, care aduna in ea virtutile tuturor celorlalte. Ei i se da numele de rugaciune in sensul strict al cuvantului de catre Sfintii Parinti, fiind pusa mai presus de orice alta forma de rugaciune, in special de psalmodiere.

Aceasta rugaciune desavarsita este legata esential de contemplare si de aceea, in incheierea lucrarii noastre de fata, vom reveni asupra ei, aratand ca este "lucrare mai mare decat toate". Rugaciunea aceasta, socotita culmea vietii duhovnicesti, este totodata si temelie a ei, fiind unul dintre mijloacele principale prin care omul, prin harul lui Dumnezeu, se curateste de pacatele sale, se vindeca de patimi si dobandeste multimea virtutilor. Ea este, cum spun Sfintii Calist si Ignatie Xanthopol, "inceputul a toata lucrarea de Dumnezeu iubitoare si de Dumnezeu iubita". De aceea, nu numai ca suntem indreptatiti sa vorbim despre ea in aceasta parte a studiului nostru, ci este chiar necesar.

Aceasta rugaciune isi are originea intr-o veche practica de la inceputurile monahismului (unii Sfinti Parinti ii atribuie chiar o origine apostolica), constand in rostirea neincetata in gand a unei formule scurte de rugaciune, care, data fiind scurtimea ei, inlesneste rostirea necurmata a rugaciunii si reculegerea, necesara pentru ca rugaciunea sa fie curata. In cadrul acestei practici au fost folosite diferite formule de rugaciune scurta, insa una dintre ele s-a impus incepand din secolele V-VII, ajungand formula traditionala a rugaciunii lui Iisus: "Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieste-ma !".

Aceasta formula s-a impus pana la urma pentru numeroasele ei calitati.

a) Este o rugaciune deplina prin care I se cer lui Dumnezeu in acelasi timp ajutorul, mila si iertarea, care cuprinde in esenta formulele evanghelice ale rugaciunii celor zece leprosi (cf. Le. 17, 13), a orbului din Ierihon (Le. 18, 38; Mc. 10, 47) si a celor doi orbi (Mt. 20, 31).

b) Are un pronuntat caracter de pocainta, inca si mai sporit atunci cand se adauga cuvantul "pacatosul", dupa cum s-a rugat vamesul (Le. 18, 13), raspunzand astfel indemnului rostit de Iisus la inceputul predicii Sale: "Pocaiti-va!".

c) Este o marturisire de credinta, cuprinzand principalele adevaruri de credinta crestina: afirmatia ca in unica Persoana dumnezeiasca a lui Hristos sunt unite firea dumnezeiasca si cea omeneasca; afirmatia ca Dumnezeu este in Treime; afirmatia ca Hsus Hristos este Mantuitorul nostru, intr-adevar, numindu-L, in rugaciune, pe Iisus Hristos "Domn", marturisim unicitatea Persoanei sale si dumnezeirea Sa; numindu-L "Iisus", marturisim firea Sa omeneasca; numindu-L "Hristos", marturisim "cele doua naturi, cea dumnezeiasca si cea omeneasca, intr-o singura persoana si un singur ipostas ; nurmn-du-L "Fiul lui Dumnezeu", il marturisim ca Fiu unic al Tatalui, intarind totodata marturisirea dumnezeirii Lui; totodata, astfel il chemam in rugaciune pe Dumnezeu Tatal; si pentru ca nimeni nu poate spune "Domn este Iisus, decat in Duhul Sfant" (I Cor. 12, 3), rugaciunea il cuprinde si pe Sfantul Duh. in sfarsit, spunand "miluieste-ma", marturisim ca Iisus Hristos este Mantuitorul nostru. De aceea, asa cum arata Pelerinul rus, "Sfintii Parinti spun ca rugaciunea lui Iisus cuprinde intreaga Evanghelie".

d) Prin insasi aceasta marturisire, ea ii aduce lui Dumnezeu lauda, cinstea si slava care I se cuvin.

e) Cuprinde numele lui Iisus, care, fiind legat de Persoana lui Hristos, are putere din puterea Lui, il asaza in prezenta Sa si-l face partas al puterii Sale pe cel care-L cheama asa cum se cuvine, tot asa cum icoana il pune pe credincios in prezenta sfantului reprezentat in ea, facandu-1 sa se impartaseasca astfel de sfintenia aceluia.

f) De aceea, acest Nume, care este mai presus de orice nume, are indeosebi puterea de a-i birui pe vrajmasii nevazuti ai omului. Asa cum spune Sfantul loan Scararul: "Loveste si biruieste pe vrajmasi cu numele lui Iisus, caci nu este in cer si pe pamant arma mai tare". Si putere are inca de a-l inalta pe om pe culmile vietii duhovnicesti.

Fiind o rugaciune scurta, ea are doua calitati:

a) Lesne de memorat si putand fi spusa in gand, cu usurinta, repede si in orice imprejurare, ea ii ingaduie omului sa implineasca porunca lui Hristos de a ne ruga mereu (Le. 18, 1) si indemnul Apostolului, care reia porunca Lui: "Rugati- va neincetat !" (l Tes. 5, 17), pe care Sfintii Parinti le-au luat in sensul lor strict, straduindu-se sa aiba o stare permanenta de rugaciune reala, prin practicarea unei rugaciuni neintrerupte

Practicarea rugaciunii lui Iisus consta in repetarea cuvintelor ei de cat mai multe ori, pana cand devine tot atat de deasa ca respiratia sau bataile inimii, fiind astfel, chiar si in timpul somnului, o neincetata "aducere- aminte de Dumnezeu" , dupa cum o numesc indeobste Sfintii Parinti. Astfel, Sfantul loan Scararul spune: "Ia asupra ta in chip nedespartit (ca si aerul pe care-1 respiri) cuvantul Celui ce zice: "Cel ce va rabda pana la sfarsit se va mantui" (Mt. 10, 22)" ; "aducerea-aminte de Dumnezeu sa se faca una cu rasuflarea ta". Sfantul Isihie Sinaitul, care reia adeseori acest indemn, arata ca in aceasta rugaciune "inima rasufla si cheama pururea si neincetat numai pe Hristos Iisus, Fiul lui Dumnezeu si Dumnezeu". Si inca: "Cu adevarat fericit este cel ce s- a lipit in cugetare de rugaciunea lui Iisus si- L striga pe El neincetat din inima, cum s- a unit aerul cu trupurile noastre sau flacara cu ceara".

Aceasta rugaciune, care mai intai se rosteste cu gura, apoi in gand, ajunge sa se faca in chip desavarsit, de la sine, de catre inima omului, de unde numele de "rugaciunea inimii", cum i se mai spune uneori.

b) Omul are datoria, dupa indemnul Apostolului (l Tes, 5, 17), sa se roaT ge neincetat, aducandu-i lui Dumnezeu o rugaciune "curata" (cf. 2 Tim. 2, 22). Acesta este, dupa Sfintii Parinti, scopul oricarei ne vointe, si, cum vom vedea ulterior, rugaciunea curata este cea care-l duce pe om la cunoasterea/contemplarea lui Dumnezeu, care este telul si culmea vietii crestine.

Sfantul Isaac Sirul scrie ca "toate felurile si chipurile rugaciunii cu care se roaga omul sunt randuite pana la rugaciunea curata (care este rodul si sfarsitul lor)". Vom vedea ulterior ce anume este rugaciunea curata, in toate sensurile acestui cuvant. Aici dorim sa luminam doar sensul elementar, legat de insusi caracterul rugaciunii lui Iisus: este vorba de o rugaciune neimprastiata, in care nu este amestecata nici o cugetare straina de ea. Aceasta presupune o desavarsita concentrare a mintii, o totala reculegere a tuturor puterilor sufletului.

Prin scurtimea ei, rugaciunea lui Iisus inlesneste o asemenea concentrare, ferindu-l pe om de ratacirea cugetelor si imprastierea mintii, lucru care usor' se poate intampla in cazul unei rugaciuni mai lungi. Ea este deplin potrivita indemnului pe care-l face Sfantul loan Scararul: "Nu te porni la vorbarie ca nu cumva prin cautarea cuvintelor sa ti se imprastie mintea. Un cuvant al va mesului a facut pe Dumnezeu

indurator si un cuvant spus cu credinta fca mantuit pe talhar. Multa vorbire in rugaciune pricinuieste mintii naluciri imprastiere. Iar un singur cuvant o aduna". In alta parte, acelasi Sfant Parinte aminteste invatatura Apostolului: "Marele lucrator al marii si desavarsir tei rugaciuni zice: "Voiesc sa spun cinci cuvinte cu mintea mea" si pele urmatoare (l Cor. 14, 19)". Formula prescurtata a rugaciunii lui Iisus in limba greaca este compusa exact din cinci cuvinte. Desigur, pentru a ajunge la o asemenea concentrare, scurtimea rugaciunii nu este de ajuns, in timpul rostirii ei, cel care se roaga trebuie sa aiba o ariu-mita stare duhovniceasca si psihica si o tinuta anume a trupului, care sa-i permita sa se roage fara imprastiere. Sfintii Parinti leaga lucrarea rugaciunii lui Iisus de o metoda, unul din elementele ei cele mai cunoscute fiind o anumita "tehnica" psiho-fizica.

Punerea ei in practica presupune unele conditii: izolarea, linistea, lipsa luminii, nemiscarea, pozitia sezanda.

Scopul acestei "tehnici" este:

a) sa-l faca pe trup partas la rugaciune, astfel ca binefacerile ei sa se reverse si asupra lui;

b) sa inlesneasca curgerea neintrerupta a rugaciunii prin legarea ei de ritmul respiratiei. Multi dintre Sfintii Parinti invata ca prima parte a rugaciunii, "Doamne Hsuse Hristoase (Fiul lui Dumnezeu)", sa se spuna o data cu inspirarea aerului, iar a doua, "miluieste-ma (pe mine, pacatosul)", atunci cand aerul este dat afara. Cu privire la acest subiect, exista insa metode diferite;

c) sa inlesneasca concentrarea, reculegerea, atentia. Acesta este telul principal al metodei. Astfel, Sfintii Calist si Ignatie Xanthopol arata ca "acestea n-au fost statornicite de Sfintii Parinti pentru altceva decat ca niste mijloace ajutatoare pentru adunarea mintii in ea insasi, prin intoarcerea din imprastierea ei obisnuita si prin luarea-aminte" . Adunarea mintii, sau reculegerea, este, altfel spus, readucerea mintii in inima.

Pentru a intelege ce inseamna aceasta, trebuie sa stim ca "inima" in limbajul asceticii ortodoxe desemneaza doua realitati: una spirituala, duhovniceasca, si alta fizica. Cuvantul inima numeste, pe de o parte, potrivit principalei acceptiuni neo-testamentare a acestui termen, omul launtric, puterile sufletului luate la un loc, mai precis, radacina lor. Ea este centrul fiintial al omului, launtrul sau profund; este tot una cu persoana lui. Pe de alta parte, inima desemneaza, potrivit acceptiei obisnuite, organul ca atare, al trupului.

Or, Parintii isihasti au constatat din propria experienta ca intre inima "duhovniceasca" si cea fizica, centru si principiu de viata al trupului, exista o corespondenta analogica si - in virtutea unitatii dintre suflet si trup, din care e compusa faptura omeneasca - o legatura stransa, prima aflandu-si salas in. cea de-a doua, astfel ca ceea ce-o tulbura pe una, o tulbura si pe cealalta, qu toate ca inima duhovniceasca nu depinde, prin natura ei, de inima trupeasca.

Mintea insasi este unul dintre organele inimii duhovnicesti, cel mai important dintre ele, numindu-se, de aceea, uneori chiar "inima", prin metonimie, desi numirea de "ochi al inimii", adeseori data ei de catre Sfintii Parinti, ii este mult mai potrivita. Cu toate ca este prin natura nemateriala si independenta de trup, isi are si ea salasul in inima fizica.

Totusi, in chip obisnuit, mintea este despartita de inima, se raspandeste si se risipeste in multimea gandurilor in afara inimii, iesind astfel din sine ia-sasi. Si nu aflam aici vreo contradictie, caci, daca mintea prin natura sau esenta ei isi are salasul in inima, prin activitatea ei, poate iesi si se poate indeparta; este vorba aici de una dintre cele doua forme de activitate ale ei, cea pe care Sfantul Dionisie Areopagitul o numeste "miscare in linie dreapta", cea care corespunde activitatii rationale, al carei organ este creierul. A doua activitate a sa, numita de Sfantul Dionisie "circula-e mai inalta si mai proprie"; in aceasta lucrare, mintea "neimprastiindu-se asupra celor de afara..., se intoarce la sine", se regaseste pe sine, ramanand unita cu inima. Si asa ea este ferita de orice ratacire.

Acestei a doua lucrari a mintii ii apartine in chip firesc fapta rugaciunii. Si pentru ca sa i se poata dedica in intregime, cea dintai lucrare a ei trebuie sa inceteze; altfel spus, mintea trebuie "adunata din ratacirile ei pe afara", intoarsa inlauntru, adusa in inima, si tinuta acolo.

Parintii isihasti, sprijinindu-se pe legatura dintre inima de carne si cea duhovniceasca, au preconizat o metoda psiho-fizica, cu ajutorul careia sa se "inchida" mai lesne "netrupescul in casa trupeasca", dupa cum spune Sfantul loan Scararul.

1) Mai intai, stand cu capul aplecat si cu barbia sprijinita in piept, ochii fiind inchisi, se cauta concentrarea privirii pe locul inimii sau, cum sfatuieste Sfantul Simeon Noul Teolog, spre mijlocul pantecelui. Sfantul Grigorie Palama explica aceasta practica astfel: "Cel care se sileste sa-si intoarca mintea la ea insasi, ca sa nu se mai miste in linie dreapta, ci circular (...), pe langa faptul ca in felul acesta se aduna, pe cat posibil, de-afara intr-o miscare circulara, asemanatoare miscarii mintii pe care vrea s-o realizeze in sine, realizeaza prin aceasta pozitie a corpului si o intoarcere inlauntrul inimii a puterii mintii ce se revarsa prin vaz afara".

2) Pe de alta parte, se cauta incetinirea respiratiei, retinerea putin a suflarii, "ca sa nu respiri usor". Iar aceasta, din patru motive:

a) Asa cum arata Sfantul Grigorie Sinaitul, "suflarea plamanilor, care porneste de la inima, intuneca mintea si risipeste cugetarea, rapind-o de acolo. Ca urmare, sau o preda roaba uitarii, sau o face sa cugete unele in locul altora, indreptandu-se, fara sa simta, spre cele ce nu trebuie". Daca respiratia lasata in voia ei inlesneste nestatornicia mintii, dimpotriva, stapanita si retinuta, o disciplineaza. De altfel, se constata ca "atunci cand omul cugeta intens la ceva si mai ales atunci cand se afla cu trupul si sufletul in stare de repaos, acest du-te-vino al rasuflarii se linisteste". Si invers, incetinirea respiratiei inlesneste concentrarea mintii.

b) Retinerea rasuflarii si pozitia incomoda a trupului produc o anumita greutate si chiar o durere, care, dupa Sfintii Parinti, sunt de mare folos celui ce se roaga. Pe de o parte, aceasta contribuie la reculegere, "infranarea cu masura a rasuflarii, arata Sfantul Nicodim Aghioritul, tulbura si apasa inima, facand-o sa sufere din pricina lipsei aerului de care are nevoie prin fire. Iar astfel mintea mai lesne se aduna din imprastiere si se intoarce in inima, tocmai din pricina durerii si greutatii pe care le simte inima". Pe de alta parte, dupa cum arata Sfantul Nicodim, "aceasta greutate si durere o fac sa scuipe afara momeala otravita a placerii si pacatului pe care o inghitise. Si asa, potrivit spusei doctorilor din vechime, cu cele contrare se vindeca cele contrare".

c) "infranarea cu masura a rasuflarii, dupa cum spune in continuare Sfantul Nicodim Aghioritul, subtiaza inima cea tare si ingrosata. Iar cele umede din inima fiind potrivit

apasate, incalzite, se fac din aceasta pricina mai moi, mai simtitoare, smerite, gatite spre strapungerea inimii si in stare sa verse lesne lacrimi. Pe de alta parte, se subtiaza si mintea, iar cugetarea devine neschimbata si stravezie".

d) Prin retinerea respiratiei, "toate celelalte puteri ale sufletului se unifica si ele si revin la minte, iar prin minte, se intorc la Dumnezeu". Altfel spus, metoda face ca toate facultatile omului sa se adune in rugaciune si sa se indrepte spre Dumnezeu, omul devenind in intregime rugaciune si unindu-se intreg cu Dumnezeu.

3) In sfarsit, prin metoda psiho-fizica mintea este lipita de respiratie si silita sa intre o data cu ea in piept, pana la locul inimii. Sfantul Nichifor din singuratate invata asa: "Adunandu-ti mintea, impinge-o si sileste-o pe calea narilor pe care intra aerul in inima sa coboare impreuna cu aerul inspirat in inima". Iar Sfintii Ignatie si Calist Xanthopoi spun la fel: "Adunandu-ti mintea din umblarea si ratacirea ei pe afara si impingand-o usor inauntrul inimii, prin inspirarea aerului pe nas, umple-o cu "Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieste-ma"".

Sa notam faptul ca aceasta tehnica trebuie practicata sub indrumarea unui parinte duhovnicesc incercat, deoarece, in caz contrar, exista riscul ca ea sa produca tulburari grave atat pentru trup, cat si pentru psihic.

Odata prezentate principiile acestei metode, se cuvine sa subliniem faptul ca ea nu este de neaparata trebuinta si ca rostul ei este doar sa inlesneasca rugaciunea. Sfintii Parinti ii acorda un rol propedeutic si o recomanda mai ales incepatorilor, admitand ca se poate ajunge la acelasi rezultat si pe alta cale. Astfel, Sfantul Nichifor din Singuratate, unul dintre principalii promotori ai acestei metode, scrie: "Daca, ostenindu-te mult, o, frate, nu poti totusi intra in partile inimii precum ti-am aratat, fa ceea ce-ti spun, si cu ajutorul lui Dumnezeu vei afla ceea ce cauti. Da-i cugetarii tale, departand de la ea orice gand - si aceasta o poti daca vrei -, da-i deci pe: Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieste-ma !, si sileste-te ca in loc de orice alt gand sa strigi pururea inlauntru aceste cuvinte. Iar tinand aceasta mai multa vreme, ti se va deschide prin aceasta si intrarea inimii, precum ti-am scris, fara nici o indoiala, cum am cunoscut si noi prin cercare".

in orice caz, nu exista nici o metoda care sa poata aduce prin ea insasi roade duhovnicesti, acestea fiind numai si numai daruri ale harului dumnezeiesc. Iar harul se da ca rasplata a credintei si ravnei in rugaciune; metoda doar usureaza atentia la rugaciune.

Metoda fizica inlesneste drumul mintii catre inima, dar nu il face mai usor. intr-adevar, numai dupa un timp indelungat si dupa multe si mari straduinte si lupte se poate ajunge la rugaciunea neincetata si curata a inimii, iar aceasta este un har pe care putini barbati duhovnicesti il dobandesc, abia unul dintr-un neam, cum spune Sfantul Isaac Sirul.

Rugaciunea lui Iisus face parte din viata ascetica, de care este strans legata, fiind in acelasi timp inceput si desavarsire a ei. intr-adevar, fiind o forma de rugaciune, ea este, ca orice rugaciune, conditia esentiala a vietii duhovnicesti. Iar ca rugaciune curata neincetata, asa cum se arata a fi in forma ei desavarsita, dimpotriva, ea presupune vietuirea ascetica drept conditie a ei, adica urcarea pe rand a treptelor implinirii poruncilor si lucrarii tuturor virtutilor, in raport cu aceste conditii de natura duhovniceasca, metoda psiho-fizica se vadeste a fi doar un simplu acesoriu, in vreme ce, lipsind acestea, ea nu este de nici un folos.

Rugaciunea lui Iisus trebuie sa fie neaparat insotita de trezvie, pe care o vom prezenta ulterior, prin care sunt pazite, in acelasi timp, inima si mintea; adica, inima este curatita de orice miscare patimasa, iar mintea, de orice reprezentare (imagine sau gand) straina de cuprinsul rugaciunii.

Trebuie sa mentionam, de asemenea, strapungerea inimii, smerenia si dragostea de Dumnezeu, pe care Sfintii Parinti le socotesc deosebit de importante si absolut necesare.

De asemenea, trebuie sa subliniem faptul ca lucrarea rugaciunii lui Iisus cere lupta impotriva patimilor si deplina despatimire si, in acelasi timp, lucrarea tuturor virtutilor. Altfel spus, ea este nedespartita de implinirea tuturor poruncilor dumnezeiesti.

Capitolul urmator
*Leacul poruncilor*

**5. Leacul poruncilor**

Credinta, pocainta, rugaciunea, impreunate cu primirea Sfintelor Taine, nu sunt de ajuns pentru mantuirea si indumnezeirea omului, daca nu sunt insotite de pazirea si implinirea poruncilor dumnezeiesti.

Sfintele Scripturi si Traditia amintesc intotdeauna faptul ca, pentru a aduce roade si pentru a se chema desavarsita, credinta trebuie sa se arate in lucrarea poruncilor. Astfel, Sfantul Apostol Iacov spune: " Asa e cu credinta: daca nu are fapte, e moarta in ea insasi" (Iac. 2, 17); " Caci precum trupul fara de suflet mort este, astfel si credinta fara de fapte, moarta este" (Ide. 2, 26); " Vedeti dar ca din fapte este indreptat omul, iar nu numai din credinta" (Iac. 2, 24). Sfantul Isaac Sirul reia aceasta invatatura, spunand: " credinta are nevoie de fapte". Sfantul Ioan Damaschin, la fel, arata ca " ea (credinta) se desavarseste prin toate cele legiuite de Hristos, este invederata prin fapte, este cucernica si indeplineste poruncile Aceluia care ne-a reinnoit". " Sa nu se increada cineva numai in credinta in Hristos", invata Sfantul Simeon Noul Teolog, care merge pana la a spune ca " cei care se sprijina numai pe credinta, cu adevarat sunt lipsiti de credinta". Sfantul Marcu Ascetul spune chiar ca dragostea fata de Hristos si implinirea poruncilor sunt totuna: " implinind poruncile, ne aratam dragostea fata de Cel ce ne-a eliberat". Sfantul Ioan Gura de Aur, dupa ce, la fel, arata ca " nu-i de ajuns numai sa crezi (pentru ca sa te mantuiesti)", spune ca " trebuie sa fim cu multa luare-aminte asupra vietii noastre... sa ducem o viata dreapta si curata". Omul isi arata in mod concret vointa de a fi izbavit si mantuit, prin hotararea de a-si orandui viata potrivit poruncilor lui Hristos. Asa arata el ca tamaduirea si mantuirea sa nu sunt o simpla dorinta vaga si desarta, ci ca tanjeste cu toata fiinta dupa ele si s-a asezat pe calea care duce la ele.

Alaturi de credinta, aflam la temelia mantuirii pocainta. Hristos Si-a inceput propovaduirea chemandu-i pe oameni la pocainta (Mt. 4, 17; Mc. 1,15) si Si-a incheiat

lucrarea tot cu aceasta chemare (Luca 24, 47). Nu este vorba aici de simpla parere de rau fata de starea de pacat, trecuta sau prezenta, ci de vointa de a te intoarce si a-ti schimba viata. Pazirea poruncilor apare ca urmarea fireasca a pocaintei, daca nu cumva ea este chiar una dintre caracteristicile ei esentiale.

Tot asa, dupa cum invata insusi Mantuitorul Hristos, rugaciunea nu este de ajuns pentru ca omul sa se mantuiasca: " Nu oricine imi zice: Doamne, Doamne, va intra in imparatia cerurilor, ci cel ce face voia Tatalui Meu Celui din ceruri" (Mt. 7, 21). Rugaciunea nu este ascultata decat daca cel ce se roaga pazeste poruncile lui Dumnezeu: " Si orice cerem, primim de la El, pentru ca pazim poruncile Lui si cele placute inaintea Lui facem" (l In 3, 22). " Savarsirea binelui si implinirea poruncilor", dupa cum spune Origen, " fac parte din rugaciune".

Chiar Botezul nu inseamna nimic fara lucrarea poruncilor,431 caci, daca omul primeste prin el deplinatatea harului, roadele lui nu se vad decat in masura in care omul implineste poruncile. Asa cum spune Sfantul Marcu Ascetul: " Sfantul Botez este desavarsit, dar nu desavarseste pe cel care nu implineste poruncile". Iar in alta parte arata ca " celor botezati in Hristos li s-a daruit harul in chip tainic; dar el lucreaza in ei pe masura implinirii poruncilor"; " harul, care locuieste in chip ascuns... pe masura implinirii poruncilor... se descopera". Sfintii Calist si Ignatie Xanthopol spun si ei la fel: " Hristos, fiind Dumnezeu desavarsit, a daruit celor botezati harul desavarsit al Sfantului Duh... dar ni se descopera noua si ni se arata pe masura lucrarii poruncilor"; si inca: " Harul desavarsit al Duhului (ne-a fost) daruit noua prima data prin Botez. Acest dar se afla in noi... dar se poate descoperi doar prin lucrarea poruncilor". Simpla implinire a poruncilor nu-l mantuieste pe om si nu-l indumnezeieste, caci numai prin har, care este darul lui Dumnezeu se mantuieste cel credincios (Efes. 2,8-9). Dar fara implinirea lor nimeni nu poate ajunge la bunatatile fagaduite, caci doar astfel se poate pastra harul primit prin Sfintele Taine, numai asa poate fi facut lucrator, si numai asa sporeste omul in har; iar daca s-a indepartat de el, asa il poate afla din nou.

Dupa cum, in rai, porunca lui Dumnezeu fl ajuta pe Adam sa nu iasa din calea pe care fusese pus de la crearea sa si sa-si pastreze astfel firea in starea dintru inceput, poruncile lui Hristos, mai intai de toate, au menirea de a-l ajuta pe crestin sa se mentina in starea sa innoita si sa pastreze darurile primite. " Harul lui Dumnezeu se pastreaza prin lucrarea poruncilor", scrie Sfantul Simeon Ntful Teolog. In chip obiectiv, zestrea harului ramane oricum, dar pentru ca s-o dobandeasca cu adevarat, iar lucrarea lui sa-i fie vadita, omul trebuie sa se predea de bunavoie harului si sa conlucreze cu el, caci Dumnezeu daruieste harul, dar nu ne sileste sa-1 primim, nu siluieste vointa noastra, ci ne respecta libertatea.438 Or, primirea harului si conlucrarea cu el se vadesc prin faptuirea poruncilor. " Pazind poruncile", " ramanem cum am fost botezati", spune Sfantul Petru Damaschi-nul. Poruncile deci il ajuta pe om sa-si pastreze sanatatea duhovniceasca dobandita prin Sfintele Taine, pastrandu-se curat de orice rautate si staruind in viata cea noua adusa de ele. Astfel, Sfantul Marcu Ascetul scrie: " Cei ce ne-am invrednicit de baia nasterii de-a doua, savarsim faptele bune nu pentru rasplata, ci pentru pazirea curatiei date noua". Iar in alta parte explica acest lucru: " Celor ce au primit puterea de a implini poruncile, Hristos le porunceste ca unor credinciosi sa se nevoiasca sa nu se mai intoarca spre cele dinapoi (adica la pacat)".

Psalmistul arata adeseori cat de puternice sunt poruncile ca sa ne fereasca de rau: " Atunci nu ma voi rusina, cand voi cauta spre toate poruncile Tale" (Ps. 118, 6); " Pusu-mi-au pacatosii cursa mie, dar de la poruncile Tale n-am ratacit" (Ps. 118, 110); " multa pace au cei ce iubesc legea Ta si nu se smintesc" (Ps. 118, 165). Sfantul

Diadoh al Foticeei scrie si el in acest sens: " Se cuvine ca mintea sa se ocupe pururea cu pazirea sfintelor porunci si cu pomenirea adanca a Domnului slavei, (iar atunci) nu se va abate la ganduri sau la cuvinte rele". De aceea, poruncile nu trebuie privite ca obligatii - si cu atat mai putin ca interdictii sau tabuuri - de natura legalista, ci ca un fel de parapet, care-l impiedica pe cel ce asculta de ele sa se intoarca la " nebunia pacatului", sa cada din nou in bolile cele sufletesti care sunt patimile. Sfantul Simeon Noul Teolog face remarca subtila ca poruncile ne sunt date nu atat ca sa le pazim pe ele, cat mai degraba sa ne pazim pe noi prin ele. Pe de alta parte, ele isi merita cu adevarat numele de porunci, caci, cu toate ca cele la care indeamna corespund intru totul, cum vom vedea, naturii profunde si adevarate a omului, restaurata prin Botez, ele nu se implinesc usor si de la sine, caci se impotrivesc inclinarilor pacatoase ale firii cazute si ale lumii in care traieste. " Gasesc deci in mine, care voiesc sa fac bine, legea ca raul este legat de mine. Ca, dupa omul cel launtric, ma bucur de legea lui Dumnezeu; dar vad in madularele mele o alta lege, luptandu-se impotriva legii mintii mele si facandu-ma rob legii pacatului, care este in madularele mele" (Rom. 7,21-23).

Dar poruncile nu numai ca-l fac pe crestin in stare sa pastreze darurile Botezului, ci-l si ajuta sa inmulteasca talantii (cf. Mt. 25, 14-29; Mc. 19, 12-27) care i-au fost dati de Sfantul Duh. intr-adevar, viata duhovniceasca a omului dupa Botez si Mirungere trebuie sa fie o viata de sporire si crestere prin puterea Sfantului Duh, pana la masura varstei deplinatatii in Hristos (Efes. 4, 13), pana la atingerea asemanarii desavarsite cu Dumnezeu. Aceasta crestere ia forma unei tot mai mari apropieri, a unei insusiri din ce in ce mai depline a harului primit prin Sfintele Taine. Iar o asemenea lucrare nu se poate face fara implinirea poruncilor. Sfantul Macarie cel Mare spune ca " cel care voieste... sa primeasca de la Dumnezeu harul ceresc al Duhului, sa sporeasca si sa se desavarseasca in Duhul Sfant, se cuvine sa se sileasca a implini toate poruncile lui Dumnezeu". Intr-adevar, impartasirea tot mai mare de har, ca si vadirea roadelor, se face prin conlucrarea omului cu Duhul Sfant; iar aceasta nu doar prin vointa de a-L primi, ci prin participare activa, cu toate puterile fiintei sale si in tot ceea ce face, prin intreaga sa viata, adica prin lucrarea poruncilor. Fara ea, harul ramane ceva strain pentru om; nu strain de om - caci Dumnezeu nu-Si ia inapoi darurile Sale, dar omul nu se poate uni cu harul, nu poate creste in el si prin el, nu-l simte lucrator si de viata facator pentru el, nu-l poate face desavarsit lucrator in fiinta sa, nu poate fi cu adevarat transformat de el, nu-l poate vadi prin faptele si felul sau de vietuire. Roadele harului, deplin si real prezente, nu pot fi simtite de om decat in masura in care el este plin de luare-aminte si de ravna in faptuirea poruncilor, in masura in care el vietuieste in chip concret potrivit poruncilor lui Dumnezeu. Astfel, Sfantul Simeon Noul Teolog spune ca cei care nu se impartasesc de roadele harului primit la Botez sunt " slabanogi si neputinciosi, pentru ca n-au pazit poruncile". Sfantul Marcu Ascetul, asa cum am vazut, insista asupra faptului ca la Botez omul primeste deplinatatea harului dumnezeiesc, dar " in chip tainic", acesta facandu-se vadit si dand roade numai in masura in care omul pazeste si implineste poruncile. Nu harul Sfantului Duh, care ni s-a dat in toata plinatatea lui sporeste in noi; noua ni se cuvine a spori in el. " Sfantul Botez, spune el, este desavarsit fata de noi, dar noi suntem nedesavarsiti fata de el. Drept aceea, o, omule, care ai fost botezat in Hristos, da numai lucrarea pentru care ai luat puterea si te pregateste ca sa primesti aratarea Celui ce locuieste intru tine". " In masura in care, crezand, lucram poruncile, lucreaza si Duhul Sfant in noi roadele Sale".

Si numai implinind poruncile se poate omul face fiu al lui Dumnezeu (Le. 20, 36; Rom. 8, 14; Gal. 3, 26) prin infiere (Rom. 8, 15; Gal. 4, 5; Efes. l, 5) si dumnezeu prin har. " Prin salasluirea Duhului Sfant, li s-a dat tuturor puterea de a se face fii ai lui Dumnezeu (In l, 12)... prin pazirea poruncilor Lui", spune Sfantul Petru Damaschin. Iar poruncile arata cu adevarat care este voia lui Dumnezeu, deplin descoperita si desavarsit implinita de Hristos. Pazind poruncile, omul nu-si mai implineste voia sa,

care-l instraineaza de Dumnezeu, si, dimpotriva, implineste voia lui Dumnezeu, facandu-se urmator lui Hristos, Care Si-a supus intru totul vointa Sa omeneasca vointei dumnezeiesti, facandu-Se ascultator in toate Tatalui. Atunci omul se face frate al lui Hristos: " Oricine face voia lui Dumnezeu, acesta este fratele Meu" (Mc. 3, 35; cf. Mt. 12, 50). Putem spune, de asemenea, ca ascultarea poruncilor il face pe om fiu al lui Dumnezeu prin infiere pentru ca prin ele omul se poarta asa cum se cuvine unui fiu inaintea Tatalui, marturisindu-si cu adevarat, in chip concret si fiintial, credinta in El (" toti sunteti fii ai lui Dumnezeu prin credinta in Hristos Iisue", Gal. 3, 26) si aratandu-si iubirea fata de El; " De Ma iubiti, paziti poruncile Mele" (In 14, 15) si " Cel ce are poruncile Mele si le pazeste, acela este care Ma iubeste" (In 14, 21), invata Mantuitorul Hristos. Iubirii de fiu a omului fata de Tatal ceresc ii raspunde iubirea de Tata a lui Dumnezeu pentru cel facut fiu prin infiere si a Fiului pentru fratele sau adoptiv: " Cel care Ma iubeste pe Mine va fi iubit de Tatal Meu si-l voi iubi si Eu si Ma voi arata lui" (In 14, 21). Prin trimiterea Sfantului Duh Hristos Se face vazut, si-L face vazut si pe Tatal, celui care-si arata iubirea fata de Dumnezeu ascultand si implinind poruncile Lui. " De Ma iubiti, paziti poruncile Mele. Si Eu voi ruga pe Tatal si alt Mangaietor va va da voua ca sa fie cu voi in veac, Duhul Adevarului" (In 14, 15-17). Atunci crestinul poate sa strige cu bucuria Psalmistului: " Gura mea am deschis si am aflat (Duh), ca de poruncile Tale am dorit" (Ps. 118, 131).

Poruncile se vadesc a fi pricinuitoare ale sfintirii si indumnezeirii omului prin Duhul Sfant, caci, implinindu-le, omul se deschide harului Duhului, unindu-se astfel cu Hristos si, in El, cu Tatal. Putem spune deci, o data cu Sfintii Calist si Ignatie Xanthopol, ca poruncile sunt " indumnezeitoare", iar celor botezati, cum arata Sfantul Simeon Noul Teolog, li s-a dat " sa dobandeasca prin lucrarea poruncilor sfintenia". Sfantul Isaac Sirul spune raspicat: " Nici unul dintre cei care n-au pazit poruncile si n-au umblat pe urmele fericitilor Apostoli nu s-a invrednicit sa se cheme sfant".

Sfantul Petru Damaschin afirma chiar ca poruncile sunt " daruri ale harului lui Dumnezeu", iar Sfantul Marcu Ascetul scrie: " Domnul e ascuns in poruncile Sale. Si cei ce-L cauta pe El, il gasesc pe masura implinirii lor"; de aceea, omul nu poate zice cu dreptate: " Am implinit poruncile, si n-am aflat pe Domnul".

Toate acestea, pentru a fi intelese asa cum se cuvine, trebuie puse in legatura cu cele spuse mai inainte si cunoscand limpede ca poruncile nu sunt un cod juridic, nici un ansamblu de reguli morale abstracte, definite a priori si elaborate in urma unor experiente omenesti, fie ele, de altfel, cu totul exceptionale, si nici precepte de felul celor oferite de inteleptii lumii acesteia, de care Sfantul Apostol Pavel ne invata sa ne ferim: " Luati aminte sa nu va fure mintile cineva cu filosofia si cu desarta inselaciune din predania omeneasca, dupa intelesurile cele slabe ale lumii" (Col. 2, 8). Hristos insusi arata goliciunea si desertaciunea lor funciara, spunand despre cei care le practica: " in zadar Ma cinstesc, invatand invataturi care sunt porunci omenesti" (Mc. 7,7: Mt. 15, 9). Ele nu-1 pot mantui pe om, caci sunt simple invataturi omenesti. " Nu va incredetL.. in fiii oamenilor, in care nu este izbavire" (Ps. 145, 3). Poruncile lui Hristos, dimpotriva, au putere mantuitoare si indumnezeitoare, pentru ca sunt prin natura lor divino-umane, intemeiate fiind pe Persoana insasi a Fiului lui Dumnezeu facut om. Astfel, Sfantul Apostol Pavel opune invataturilor " din predania omeneasca, dupa intelesurile cel slabe ale lumii", pe cele " dupa Hristos" (Col. 2, 8), adaugand indata: " Caci intru El locuieste, trupeste, toata plinatatea Dumnezeirii" (Col. 2, 9). Iar inainte de toate acestea spune: " Deci, precum ati primit p- Hristos Iisus, Domnul, asa sa umblati intru El. inradacinati si ziditi fiind intr-insul, intariti in credinta, dupa cum ati fost invatati" (Col. 2, 6-7).

Prin poruncile Sale, Hristos nu-i ofera omului simple precepte morale, ci, implinindu-le El insusi in chip desavarsit, ii descopera prin cuvintele si prin faptele Sale, prin felul Sau de a fi, modelul desavarsit al vietuirii omenesti in forma ei desavarsita, sanatoasa, sfanta, adica cea teantropica. iisus ne descopera in Persoana Sa, in care a unit firea umana cu firea dumnezeiasca, omul adevarat, " omul nou" (Efes. 2, 15), facut " dupa Dumnezeu" (Efes. 4, 24), " care se innoieste... dupa chipul Celui ce l-a zidit" (Col. 3, 10), Adam cel Nou, nu doar restaurat, ci desavarsit prin unirea desavarsita cu Dumnezeu. Iar daca pazim si implinim poruncile Sale, El binevoieste ca noi sa ne facem cu adevarat si intru totul asemenea Lui, sa fim " urmatori ai lui Dumnezeu" (Efes. 5,1), nu din afara, asa cum am fi urmat si imitat un intelept sau un erou, ci imbracandu-ne in El (cf. Gal. 3, 27), impartasindu-ne de omenitatea Sa indumnezeita, devenind " partasi dumnezeiestii fui" (2 Pt. l, 4). Scoliastul Raspunsurilor catre Talasie spune limpede: " Cuvantul lui Dumnezeu Se arata in cei lucratori intrupat in porunci. Iar prin acestea Cuvantul ii duce pe cei lucratori spre Tatal, in Care Se afla El dupa fire". Prin implinirea poruncilor, unita cu primirea Sfintelor Taine, omul ajunge la viata cea dumnezeiasca: " De vrei sa intri in viata, pazeste poruncile" (Mt. 19, 17), si inca: " porunca Lui este viata vesnica" (In 12, 50); atunci putem striga cu Psalmistul: , Jn veac nu voi uita indreptarile Tale, ca intr-insele m-ai viat, Doamne" (Ps. 118, 93), si cu Apostolul: " nu eu mai traiesc, ci Hristos traieste in mine" (Gal. 2,20).

Pentru ca prin pazirea poruncilor ne facem, prin Duhul Sfant, asemenea lui Hristos, iar in Hristos venim la Tatal (cf. In 14, 6), prin ele ajungem la adevarata cunoastere a lui Dumnezeu.461 Aceasta legatura directa intre implinirea poruncilor si cunoasterea adevarului este adeseori pomenita de Psal-mist: ;,Calca adevarului am ales, si judecatile Tale nu le-am uitat" (Ps. 118, 30); " invata-ma... cunostinta, ca in poruncile Tale am crezut" (Ps. 118, 66); " Poruncile Tale sunt gandirea mea" (Ps. 118, 143); ceea ce inseamna nu numai ca poruncile sunt adevarate, ci ca ele vin de la Adevarul insusi si duc la El. Vom vedea mai departe ca implinirea poruncilor il duce pe om pana la cunoasterea cea mai inalta si mai deplina, vederea lui Dumnezeu in lumina cea neapropiata si indumnezeitoare, la care ajung cei vrednici de primirea acestui dar, prin lucrarea Sfantului Duh.

Daca o asemenea cunoastere este doar a celor desavarsiti, totusi, asa cum arata Sfantul Simeon Noul Teolog, Dumnezeu Se arata si Se face cunoscut in oarecare masura tuturor celor care asculta si implinesc poruncile Sale, " pe cat cuprinde fiecare".463

Pazirea poruncilor este intotdeauna singurul criteriu al adevaratei cunoasteri a lui Dumnezeu, asa cum arata Sfantul Apostol loan: " Si intru aceasta stim ca L-am cunoscut, daca pazim poruncile Lui. Cel ce zice: L-am cunoscut, dar poruncile Lui nu le pazeste, mincinos este si intru el adevarul nu se afla" (l In 2, 3-4). Si mai ales implinirea primelor doua porunci: iubirea lui Dumnezeu si a aproapelui (Mt. 22, 40; Mc. 12, 30-31), care in fapt le cuprind pe toate celelalte (Mt. 22, 40; cf. Rom. 13, 9), ne duc la cunoasterea lui Dumnezeu, pentru ca Dumnezeu este iubire: " si oricine iubeste este nascut din Dumnezeu si cunoaste pe Dumnezeu. Cel ce nu iubeste n-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru ca Dumnezeu este iubire" (l In 4, 7-8).

Rostul poruncilor este mai intai de a-l ajuta pe crestin sa pastreze darurile primite la Botez si sa le faca roditoare, iar apoi, daca, dupa acesta, de bunavoie s-a lasat prada pacatului si patimilor si s-a instrainat de har, sa le redobandeasca. Sfantul Marcu Ascetul arata ca omul, in urma Botezului, este curatit de toate pacatele si eliberat de tirania patimilor, si, daca recade in robia lor, este din lipsa sa de grija in implinirea poruncilor, singurele care-l fac sa conlucreze cu harul primit si sa ajunga in fapt la

curatia care i-a fost tainic daruita. Este deci foarte firesc ca, implinind poruncile, omul sa-si recapete curatia si, in general, toate celelalte daruri primite prin Botez. Sfintii Calist si Ignatie Xanthopol spun, ca si Sfantul Marcu Ascetul, ca " inceputul oricarei lucrari dupa Dumnezeu este... sa ne grabim in tot chipul, cu toata puterea, sa vietuim dupa legea tuturor poruncilor indumnezeitoare ale Mantuitorului. Iar sfarsitul este sa ne intoarcem, prin pazirea lor, la zestrea data noua de sus si de la inceput din sfintita cristelnita, adica la desavarsita alcatuire si nastere duhovniceasca a noastra plin har"; " insa harul acesta este inecat de patimi, dar se poate descoperi prin lucrarea poruncilor. De aceea, se cuvine sa ne silim in tot chipul sa ne curatim si sa facem cat mai vadita aratarea Duhului in noi prin implinirea, dupa putinta, a tuturor acestor porunci". In acest sens, Sfintii Parinti subliniaza rostul poruncilor de a curati de pacate si de patimi. Astfel, Avva Dorotei scrie: " Cunoscand Bunul Dumnezeu slabiciunea noastra si stiind de mai inainte ca vom pacatui iarasi si dupa Sfantul Botez..., ne-a dat iarasi, dupa bunatatea Lui, sfinte porunci care ne curatesc pe noi, ca, daca vom voi, sa putem iarasi sa ne curatim prin pazirea lor nu numai de pacatele noastre, ci si de patimile insesi".

Poruncile, curatindu-l pe om de toata rautatea si facandu-l sa redescopere harul care este in el, ii redau prin insusi acest fapt sanatatea sufleteasca a firii sale celei dintru inceput, pe care deja o castigase prin Botez. " Tu stii - scrie Sfantul Isaac Sirul - ca pacatul a intrat in noi prin calcarea poruncilor. Deci e vadit ca prin pazirea lor vine din nou sanatatea. Nu trebuie sa dorim noi si sa nadajduim curatirea sufletului fara lucrarea lor, adica fara sa umblam mai intai pe calea care duce spre curatia sufletului. Sa nu zici ca Dumnezeu poate sa ne daruiasca curatia sufletului si fara lucrarea poruncilor, numai prin har". Scopul venirii lui Hristos, ne arata Sfantul Isaac Sirul, " a fost sa curete din suflet rautatea primei noastre neascultari si s a-1 preschimbe potrivit starii lui de la inceput. De aceea ne-a dat noua poruncile Lui de viata facatoare, ca pe niste leacuri curatitoare ale starii noastre patimase. Caci ceea ce sunt leacurile pentru trupul bolnav, aceea sunt poruncile pentru sufletul patimas". Si inca: " la curatia sufletului (se ajunge) pe calea batatorita si legiuita prin pazirea poruncilor, in vietuirea mult ostenitoare, rabdata pana la sange". Sfantul Grigorie Palama spune la fel: " Doar prin implinirea poruncilor vine sanatatea sufletului"; " nu se poate ajunge la sanatatea si desavarsirea sufletului decat prin iubire si pazirea poruncilor".

Se vede limpede ca Sfintii Parinti socotesc poruncile leacuri in sensul propriu al cuvantului, iar rostul si valoarea lor tamaduitoare, deosebit de importante. Pentru Sfantul Simeon Noul Teolog, ele sunt leacuri (<j)dpn.aica) pe care omul le da sufletului sau bolnav de patimi. Tot asa spune si Sfantul Maxim Marturisitorul: " Caci dupa pricina patimilor aflatoare in suflet, aduce si Doctorul sufletelor leacuri prin judecatile Lui". La Sfantul Isaac Sirul gasim o multime de asemenea texte: " Mantuitorul ne-a dat noua poruncile Lui de viata facatoare ca pe niste leacuri curatitoare ale starii noastre patimase"; " ce sunt leacurile pentru trupul bolnav, aceea sunt poruncile pentru sufletul patimas"; " sufletul nu se poate curati de nu va pazi poruncile care s-au dat de Domnul ca leacuri pentru curatirea lui de patimi si de greseli"; " lucrarea ascunsa a poruncilor tamaduieste puterea sufletului (...) poruncile cele noi si duhovnicesti, pe care sufletul le pazeste cu frica de Dumnezeu, il innoiesc si-l sfintesc si-i tamaduiesc in chip ascuns toate madularele lui. Caci e vadit ce patima vindeca fiecare porunca in suflet, intr-un chip linistit. Si lucrarea (energia) acestora o simte atat cel ce tamaduieste, cat si cel ce se tamaduieste, dupa asemanarea femeii ce suferea de curgerea sangelui". La fel, si pentru Sfantul loan Gura de Aur, Legea este " leac pentru suflet", iar pentru Sfantul Grigorie de Nazianz, " un leac bun si usor" pe care Hristos ni l-a dat pentru a ne fi de folos si pentru a ne sprijini, socotindu-l mai potrivit pentru noi decat unul amar si usturator, pe care nu l-am fi primit cu toata inima.481 Clement Alexandrinul scrie si el: " Cuvantul a fost

numit Mantuitor. El a descoperit pentru noi aceste doctorii spirituale, spre a ne desavarsi simtirea si a ne mantui (...) da de stire de cele ce trebuie sa ne ferim si ofera celor bolnavi toate leacurile mantuirii (...) Bolnavii se supara pe doctorul care nu le da nici un sfat pentru insanatosirea lor ! Cum, dar, sa nu-i aducem cea mai mare multumire Pedagogului celui dumnezeiesc, care nu tace, nici nu neglijeaza de a ne arata pacatele care ne duc la pieire, ci, dimpotriva, ni le dezvaluie (...) si ne invata poruncile cele potrivite pentru o dreapta vietuire ?" Avva Dorotei arata ca Hristos " ne daruieste leacul" pentru calcarea poruncilor dumnezeiesti, " ca sa putem sa ascultam si sa ne mantuim", laudand in invatatura sa iscusinta Doctorului (Hristos) si bunatatea leacurilor (adica poruncile) de care se poate folosi crestinul pentru tamaduirea sa; iar daca omul nu primeste vindecarea, el nu are cuvant de indreptatire: " La boala trupeasca se intampla aceasta (lipsa de vindecare) din felurite pricini: fie ca doctoriile fiind vechi nu sunt lucratoare, fie ca doctorul este neiscusit si da o alta doctorie decat cea care trebuie, fie ca bolnavul nu asculta si nu pazeste cele ce i se randuiesc de doctor. Dar cu sufletul nu este asa. Caci nu putem spune ca doctorul fiind necercat n-a dat doctoriile potrivite. Caci doctorul sufletelor este Hristos si El cunoaste toate si da doctoria potrivita fiecarei patimi (...), simplu graind, fiecare patima are ca doctorie porunca potrivnica ei. Deci doctorul nu este neiscusit. Si nici nu se poate spune ca doctoriile, fiind vechi, nu lucreaza. Caci poruncile lui Hristos nu se invechesc niciodata. Caci pe masura ce sunt in lucrare mai mult, se innoiesc mai mult. Deci nimic nu impiedica insanatosirea sufletului, decat numai viata lui lipsita de randuiala".

Implinirea poruncilor il vindeca pe om de patimi, tamaduindu-i mai intai puterile sufletesti de lucrarea impotriva firii prin care vin acestea. Avva Dorotei spune ca " Dumnezeu ne invata prin sfintele Sale porunci cum sa curatim de patimi omul cel launtric". Iar Sfantul Pilotei Sinaitul spune si mai limpede: " Toate poruncile dumnezeiestii Evanghelii urmaresc sa indrepte cele trei parti ale sufletului (adica iutimea, pofta si ratiunea) si sa le faca sanatoase prin cele ce le poruncesc. Mai bine zis, nu numai urmaresc, ci le si insanatoseaza cu adevarat in cei care le urmeaza". " Cine poate spune ca intelege puterea poruncilor lui Dumnezeu si puterile sufletului si cum cele dintai le vindeca pe cele din urma ?", se intreaba, in acelasi sens, Evagrie. Pentru ca bolile sufletesti ale omului sunt pricinuite de indepartarea lui de Dumnezeu, tamaduirea lor se face prin intoarcerea omului la El, prin indreptarea tuturor puterilor sale sufletesti, a intregii sale fiinte si a intregii sale vieti catre El. intoarcerea omului din caile sale ratacite, in care l-a asezat pacatul, spre o vietuire dupa dreptatea si voia lui Dumnezeu, se face prin implinirea poruncilor. Caci, asa cum spune Psalmistul: " Prin ce isi va indrepta tanarul (adica omul care n-a ajuns la masura varstei deplinatatii lui Hristos) calea sa? Prin pazirea cuvintelor Tale" (Ps. 118, 9); " indreptarile Tale ma invata... ca in poruncile Tale am crezut" (Ps. 118, 64, 66). " Pentru aceasta spre toate poruncile Tale m-am indreptat, toata calea nedreapta am urat" (Ps. 118, 128). Sfantul Isaac Sirul spune si el: " Caci Hristos cere... indreptarea sufletului. Pentru aceasta a randuit celor de sub lege poruncile".488 Iar pentru a arata limpede ca acesta este telul implinirii poruncilor si pentru a indeparta cu totul respectarea lor formala, care nu-l poate schimba pe om cu nimic si nu-i aduce nici o rasplata, el spune chiar ca " Hristos nu cere lucrarea virtutilor, ci indreptarea sufletului".

Randuindu-si fiinta si indreptand-o spre Dumnezeu prin lucrarea poruncilor, omul isi duce la implinire menirea sa fireasca, cea pentru care a fost creat. Asa ajunge omul sa sporeasca in a fi tot mai bun si sa faptuiasca tot binele de care este in stare ca faptura a lui Dumnezeu, inaintand spre desavarsirea la care El il cheama (cf. Mt. 5, 48); asa se conformeaza el adevaratei sale firi, cea pe care o avea Adam in rai si pe care, prin calcarea poruncii, a stricat-o; cea pe care Hristos i-a redat-o neamului omenesc ducand-o in persoana Sa la desavarsire; cea cu care s-a imbracat la Botez si

pe care are datoria sa s-o puna el insusi in slujba virtutii, intre adevarata natura a omului si natura poruncilor pe care i le-a dat Dumnezeu exista o unitate profunda, ceea ce arata o data mai mult ca aceste porunci nu sunt principii abstracte sau cerinte apriorice, idealuri fara nici o legatura cu insusirile, cu puterile si aspiratiile sale spirituale, cu ceea ce poate fi el cu adevarat, cu menirea lui, ci ele corespund intru totul firii sale adevarate, cum arata Sfantul Grigorie Palama: " Domnul, ziditorul inimilor noastre, Care pe toate le stie, atunci cand S-a coborat pe pamant, luand trup omenesc, si, renascandu-ne, ne-a mantuit pe noi, cei care eram cu totul cazuti, a cerut de la noi ceea ce El insusi a pus in inimile noastre dintru inceput, la facere. Caci cu adevarat, dintru inceput El 1-a facut pe om cu totul potrivit pentru primirea invataturii pe care avea s-o aduca El la venirea Sa in trup; de aceea, acum, cand a venit la noi, ne-a dat porunci cu totul potrivite pentru firea noastra zidita de El dintru inceput".

Poruncile se vadesc astfel a fi mijloace prin care omul poate reveni la ceea ce e dupa fire, recastigandu-si astfel sanatatea de la inceput, sau, altfel spus, prin care poate implini virtutile, caci, asa cum am vazut, virtutile tin de firea omului si prin ele se pastreaza omul deplin sanatos.

Poruncile sunt intru totul legate de virtuti, pentru ca ele au rostul de a scoate afara din suflet tot ceea ce li se impotriveste acestora, adica pacatele si patimile; de a le pastra, odata dobandite; de a le spori si desavarsi. " Pricinile virtutilor sunt poruncile", arata Sfantul Talasie Libianul. " Din porunci se nasc virtutile (...), caci prin plinirea poruncilor se face lucrarea virtutilor", spune, la fel, Sfantul Simeon Noul Teolog. Iar, intr-un sfarsit, lucrarea poruncilor si viata virtuoasa ajung sa fie una si aceeasi, caci virtutile nu sunt altceva decat implinirea poruncilor. " Iar prin faptuirea virtutilor se face plinirea poruncilor", spune in continuare Sfantul Sirneon Noul Teolog.

Capitolul urmator
*Leacul nadejdii - Conditiile subiective ale tamaduirii si sanatatea in Hristos*

## 6. Leacul nadejdii

### Conditiile subiective ale tamaduirii si sanatatea in Hristos

Alaturi de credinta si iubire, nadejdea este una dintre cele trei virtuti crestine fundamentale (cf. l Cor. 13, 13), care cuprind toate celelalte virtuti si le tin unite intreolalta. Clement Alexandrinul spune ca, alaturi de cele doua pomenite mai sus, ea este una dintre "fesele cele de nedezlegat ale sanatatii si mantuirii".

Nadejdea sta in a astepta implinirea celor dorite, pe care inca nu le-ai dobandit, sau, asa cum spune Sfantul loan Gura de Aur, in a astepta "ceea ce nu primim indata (...), cu rabdare si incredere, fara a ne deznadajdui vreodata". Ea cere rabdare si staruinta (Imouovfi), care este o forma a rabdarii legata strans de nadejde (cf. Rom. 5, 3-4; 12, 12; l Tes. l, 3): "Daca nadajduim ceea ce nu vedem, asteptam prin rabdare (staruitoare)", scrie Sfantul Apostol Pavel (Rom. 8, 25).

Nadejdea crestina se indreapta spre Dumnezeu (cf. l Tim. 4, 10; l Pt l, 21), indeosebi spre Hristos (cf. Efes. l, 12; Rom. 15, 12; is. 42, 4), Dumnezeu facut om, Mantuitorul nostru, Care ne trimite Duhul cel Sfant si Care ne face cu putinta intrarea la Tatal,Jisus Hristos, nadejdea noastra" (l Tim. l, 1).

Nadejdea crestina este asteptarea plina de incredere a mantuirii (cf. Rom. 8, 24; l Tes. 5, 8) si a bunatatilor ce vor sa fie, indeosebi a invierii mortilor (cf. Fapte 23, 6; 24, 15; l Cor. 15, 19-20), a- vietii celei vesnice (cf. Tit l, 2; 3, 7) si a preafericitei vederi a slavei lui Dumnezeu (cf. l In 3, 2; Rom. 5, 2; 2 Cor. 3, 12; Col. l, 27), caci, asa cum spune Sfantul Apostol Pavel, "daca nadajduim in Hristos numai in viata aceasta, suntem mai de plans decat toti oamenii" (l Cor. 15, 19).

Prin nadejde asteptam intr-adevar plinatatea bunatatilor din veacul ce va sa fie, dar ea este si dorire a gustarii inca de aici, de pe pamant, din parga lor. De aceea Sfantul Apostol Petru scrie, la modul prezent: "incingand mijloacele cugetului vostru, trezindu-va, nadajduiti desavarsit in harul care vi se va da voua, la aratarea lui lisus Hristos" (l Pt. l, 13). Nadejdea poate fi astfel definita, in general, ca "asteptare a bunatatilor", care insa nu sunt bunatati ale acestei lumi, ci bunuri duhovnicesti si dumnezeiesti, prin care suntem mantuiti si indumnezeiti. Caci nadejdea nu priveste "la cele ce se vad, ci la cele ce nu se vad" si care sunt "vesnice" (2 Cor. 4, 18).

Nadejdea mai este si asteptarea ajutorului pe care-1 cerem de la Dumnezeu, avand credinta ca, asa cum El insusi a spus, nu ne va lipsi de el: "Nu Ma voi departa de tine si nu te voi parasi" (losua l, 5). De mult pret si de mare folos ne este nadejdea, mai ales atunci cand, cazuti in boala cumplita si in cea mai adanca suferinta, nu mai vedem nici o iesire. Astfel, Sfantul Petru Damaschin indeamna "Nadajduieste in Dumnezeu, si El (...) iti primeste nadejdea si rabdarea... si iti va darui cu iubire de oameni o cale pe care nu o stii pentru a mantui sufletul tau aflat in robie. Numai sa nu parasesti pe Doctor". Atunci cand cere ajutor de la Dumnezeu, nadejdea ii este de mare folos omului, pentru ca nu intotdeauna il primeste deindata. indeosebi in asemenea clipe, nadejdea, unita cu staruinta, se arata ca putere de a "ramane tare in mijlocul necazurilor".

Nadejde mai inseamna sa astepti de la Dumnezeu si numai de la El tot binele pe care-l doresti, sa arunci asupra Lui toata grija si nevoia,509 neasteptand nimic de la lume sau de la oameni (cf. Ps. 117, 8-9; 145, 3), nici sa" te increzi in propriile puteri (cf. Ier. 17, 5).511 Prin aceasta se deosebeste, cum spune Sfantul Isaac Sirul, "nadejdea cea buna si cu dreapta socoteala si intru cunostinta (...), adevarata si atotinteleapta" de cea "mincinoasa" si ratacita, care este nadejdea cea lumeasca. Asa invata Sfantul Varsamifie: "Avand nadejdea (in Hristos lisus), "nu va ingrijorati de ziua de maine" (Mt. 6, 34). Caci Se ingrijeste El de noi. Si daca aruncam grija noastra asupra Lui (l Pt. 5, 7), Se va ingriji El insusi de noi, precum voieste".

Punandu-si nadejdea in Dumnezeu, omul nu va fi nicicand inselat in asteptarile sale, caci, asa cum spune Apostolul, o asemenea nadejde "nu rusineaza" (Rom. 5, 5). in vreme ce a nadajdui in bunurile din aceasta lume, care sunt in sine marginite si supuse nestatorniciei si stricaciunii, inseamna a fi amagit mai intotdeauna, nadajduirea bunurilor dumnezeiesti este "tare", "nemincinoasa si nestricacioasa". Daca nadejdea noastra n-a fost implinita, "este pentru ca - asa cum spune Sfantul loan Gura de Aur - n-ati nadajduit cum se cuvine si ati lepadat nadejdea si n-ati asteptat cu rabdare pana la sfarsit, pentru ca sunteti neputinciosi. Alta sa fie de azi inainte nadejdea voastra".

Nadejdea este strans legata de credinta. Ea este, dupa cum citim in Epistola (zisa a) lui Barnaba, "inceput al credintei noastre". Credinta presupune nadejdea, pentru ca, asa cum spune Sfantul Apostol Pavel, "credinta este incredintarea celor nadajduite" (Evr. 11, 1). De aceea, cum arata Sfantul Simeon Noul Teolog, "cel aflat in afara nadejdii, este in chip vadit si in afara credintei". Omul n-ar crede cu adevarat in Dumnezeu, Cel care-l poate vindeca-si mantui, daca mai intai n-ar nadajdui sa primeasca de la El vindecarea, sanatatea si mantuirea sa.

Tot asa si invers: nadejdea presupune credinta si vine indata dupa ea. Astfel, Sfantul Varsanufie scrie: "Daca nu crezi, nu nadajduiesti". Omul nu poate cu adevarat nadajdui in tamaduirea sa decat daca crede cu tarie ca ea se poate infaptui, ca boala sa nu e lipsita de leac si ca Hristos este Cel care-l poate izbavi de toata rautatea prin atotputernica Lui lucrare mantuitoare.

Nadejdea este de asemenea strans unita cu pocainta. De la bun inceput, pocainta apare ca o conditie a nadejdii. Vazandu-si starea nenorocita in care se afla si marturisindu-si pacatele inaintea lui Dumnezeu si cerand iertare pentru ele, omul o face cu nadejdea ca Hristos isi va arata mila Sa, il va curati de patimi si-l va vindeca de bolile sale sufletesti. De altfel, cum ar putea omul nadajdui in tamaduirea sa, daca nu-si arata prin pocainta vointa de a fi vindecat, de vreme ce Dumnezeu nu-l mantuieste pe om in chip silit si fara ca omul insusi sa conlucreze la izbavirea sa? Numai prin pocainta omul poate ajunge la nadejdea sigura a iertarii si vindecarii sale.

Dar, la randul sau, nadejdea este si ea conditie a pocaintei: numai pentru ca nadajduieste in Dumnezeu, se poate omul desprinde de trecutul sau pacatos si, cunoscand starea de boala in care l-au adus patimile si crezand cu tarie ca va fi vindecat, se indreapta spre Cel care cu adevarat ii poate ierta pacatele si-l poate izbavi de boala, facandu-l sanatos si ducandu-l la o viata cu totul noua. "Pacatosul care nu nadajduieste in harul dumnezeiesc se afunda in nebunia sa, in vreme ce omul care crede cu nadejde tare ca va fi iertat vine la pocainta", arata Sfantul Chirii al Ierusalimului.

In al treilea rand, nadejdea este strans legata de rugaciune. Pe de o parte, este o conditie a rugaciunii, caci cel care se roaga nadajduieste ca va primi cele cerute; iar pe de alta, nadejdea este rod al rugaciunii, mai ales al celei neincetate: rugaciunea naste nadejdea, o intareste si o face statornica. Lucru adevarat mai ales pentru rugaciunea prin care omul cere anume de la Dumnezeu darul nadejdii (cf. 2 Tes. 2, 16); dar si pentru rugaciunea de multumire, prin care omul are pururea "aducerea-aminte statornica de binefacerile de care i-a facut parte iubitorul de oameni Dumnezeu" si, recunoscan-du-si nevrednicia, nadajduieste totusi sa primeasca mai multe si mai mari daruri de la El, pentru marea Sa milostivire.

In sfarsit, nadejdea este legata de implinirea poruncilor, pentru ca nadejdea ca virtute nu poate exista si nu poate spori decat impreuna cu celelalte virtuti si cu conditia esentiala ca omul sa se curateasca de patimile care li se impotrivesc. De aceea Sfantul Simeon Noul Teolog scrie: "Prin neglijarea poruncilor... (omul cade) din nadejdea in Dumnezeu". Cel care nu face voia lui Dumnezeu nu se fereste de pacat si staruieste in patimi, si deci nu vietuieste in chip virtuos, nu poate nadajdui in mantuirea sa. Sfantul Ioan Gura de Aur, talcuind Psalmul 4, arata ca proorocul David ne indeamna nu numai "sa venim la cunoasterea lui Dumnezeu, ci si sa ducem o viata plina de toata curatia, invatandu-ne prin aceasta sa nu ne intemeiem nadejdea mantuirii noastre numai pe bunatatea si iubirea de oameni a lui Dumnezeu, ci si pe virtutea din propriile noastre fapte". "Dupa mila si harul lui Dumnezeu, in nimic altceva sa nu va puneti nadejdea, ci numai in virtutea voastra", spune el in alta

parte. Omul nu poate nadajdui ca va primi bunatatile imparatiei daca nu vietuieste dupa voia lui Dumnezeu, ascultand si pazind poruncile Lui. Se cuvine sa aratam ca, dintre toate virtutile, indeosebi iubirea (cf. l Cor. 13, 7) si smerenia duc la nadejde.

Pe de alta parte, implinirea poruncilor nu se poate face fara nadejde. Nadejdea este in general unul dintre resorturile de baza ale hotararii omului de a trai dupa legea lui Dumnezeu; ea ii sporeste zelul, il misca spre implinirea poruncilor, il intareste si-i da staruinta si statornicie in stradaniile sale de curatire si tamaduire in Hristos; ea reorienteaza lucrarea puterilor sale sufletesti spre Dumnezeu, care este finalitatea lor naturala si fireasca. Cel lipsit de orice nadejde, care nu asteapta tamaduirea fagaduita de Hristos, ramane in starea sa pacatoasa, care este pentru el o adevarata boala, si chiar se va lasa inrobit tot mai mult de patimile sale. Dimpotriva, cel care nadajduieste in vindecarea sa se va stradui sa faca tot ce trebuie ca s-o primeasca de la Doctorul cel dumnezeiesc, lepadand orice rautate si intorcandu-se cu toata fiinta sa spre El. "Cel care nu asteapta izbavirea, isi sporeste peste masura rautatea, in vreme ce omul care are nadejde tare ca va fi vindecat, prin aceasta chiar, insusi se ingrijeste de boala sa", arata Sfantul Chirii al Ierusalimului.

Nadejdea are inca multe alte foloase. Sa aratam, mai intai, ajutorul pe care-l da omului in necazurile si greutatile pe care le intampina in aceasta viata, facandu-l sa le indure cu rabdare si chiar cu bucurie (cf. Rom. 12, 12). "Nadejdea usureaza toate durerile de aici, de pe pamant", arata Sfantul loan Gura de Aur. "In nenorocirile noastre suntem imbarbatati de nadejdea dobandirii bunatatilor celor vesnice, sigure, neclintite si netrecatoare", spune el in alta parte. "Crestinului ii este de mare folos virtutea nadejdii, caci, asteptand bunatatile ce vor sa fie, nu se lasa coplesit de suferintele din aceasta viata". In toate incercarile, nadejdea este un liman sigur, uneori chiar singurul Uman (cf. Evr. 6, 18); ea este ancora neclintita si tare (Evr. 6, 19) care-l tine pe om legat de Dumnezeu, chiar in mijlocul celor mai mari tulburari. Prin aceasta ea se arata a fi izvor de liniste si, de aceea, de odihna si pace. Sfantul Isaac Sirul scrie cu privire la aceasta: "Pe toate caile pe care umbla oamenii in lume, nu au pace in ei pana ce nu se vor apropia prin nadejde de Dumnezeu. Nu dobandeste inima pace din osteneala si din sminteli, pana ce nu se va salaslui in ea nadejdea si pana ce aceasta nu va da inimii pace si nu va revarsa din sine bucurie in ea".

Si tot nadejdea este cea care-l sprijina pe om in lucrarea nevointei, care, pentru ca nu-si da indata roadele sale, este plina de greutate si da prilej de deznadejde. Astfel, Sfantul Macarie Egipteanul scrie: "Daca omul nu este insufletit de... nadejde, daca nu zice: Voi capata izbavirea si viata, nu poate sa suporte necazurile, nici povara, nici sa mearga pe calea cea stramta. Pentru ca nadejdea... care se afla in el il face in stare sa trudeasca, sa suporte necazuri si sa mearga pe calea cea ingusta". "Nadejdea, arata Sfantul loan Gura de Aur, ca un lant puternic agatat de ceruri, ne tine sufletele noastre, ne trage incetul cu incetul la inaltimea aceea, daca ne tinem strans de ea, si ne ridica deasupra viforului rautatilor din aceasta viata".

Prin nadejde ajunge omul la credinta cea tare si indrazneala (cf. 2 Cor. 3, 12; Evr. 3, 6) de care are nevoie pentru a duce lupta cea buna.

Tot ea il scapa de indoiala si de "dipsihie", si de aceea Sfantul Marcu Ascetul o numeste "nadejde simpla", "care numai la un lucru se gandeste".

Desigur, roadele tamaduitoare ale nadejdii nu sunt numai acestea. Sfantul Grigorie de Nazianz spune ca "nadejdea este un leac foarte folositor pentru bolile noastre"; iar aceasta este adevarat si pentru bolile trupesti, dar mai ales pentru cele ale sufletului.

Mai intai de toate nadejdea este un leac foarte potrivit pentru patimile care i se impotrivesc. Adica, asa cum arata Sfantul Ioan Scararul, "ea omoara deznadejdea", indeosebi deznadejdea care il cuprinde pe om atunci cand isi vede starea sa pacatoasa: "Exista o deznadejde din multimea de pacate si din povara constiintei si a intristarii de nesuportat, din pricina coplesirii sufletului de multimea ranilor si o scufundare a lui in adancul deznadejdii, sub greutatea acestora; (si pe ea o) tamaduieste... buna nadejde".

Cu atat mai mult nadejdea il poate tamadui pe om de tristete, care, neingrijita la timp, duce la deznadejdea ucigasa. Astfel, citim in Pateric ca un sihastru, "vazandu-se biruit de mahnire, ca un doctor iscusit si-a dat ca leac buna nadejde, spunand: Cred ca Dumnezeu Cel iubitor de oameni Se va milostivi de mine, pacatosul". Ea lecuieste akedia, care sta alaturi de tristete si deznadeje. "Calugarul cu nadejde tare junghie lenea (akedia), omorand cu sabia acesteia pe aceea", spune Sfantul Ioan Scararul. Nadejdea, de asemenea, il fereste pe om de neliniste.

Aceasta maica a virtutilor ii este de folos omului pentru tamaduirea tuturor celorlalte boli sufletesti. Sfantul Marcu Ascetul arata ca ea ajuta la lepadarea din inima a gandurilor si poftelor patimase. Ea il indeamna pe om sa se curateasca de toata rautatea, pentru a dobandi bunatatile la care nadajduieste si ca sa se arate vrednic de unirea cu Cel in care si-a pus cu adevarat toata nadejdea. "Oricine si-a pus in El nadejdea, acesta se curateste pe sine, asa cum Acela curat este", scrie Apostolul Ioan (I In 3, 3). Ea este o conditie esentiala a tamaduirii spirituale a omului, pentru ca prin ea se indreapta spre Doctorul ceresc, crezand Celui care ne-a fagaduit "vindecarea ranilor pe care ni le-a facut pacatul". De aceea Evagrie merge pana la a spune ca din nadejde si rabdarea neclintita "se naste nepatimirea".

Nadejdea nu are numai un rost tamaduitor, ci si unul de ferire si paza. Ea este, asa cum spune Apostolul Pavel (I Tes. 5,8), coif care acopera si ocroteste capul omului duhovnicesc. Ea il fereste de cadere, dupa cuvantul Psalmistului: "nu vor gresi toti cei ce nadajduiesc in El" (Ps. 33, 21). Ea il apara de atacurile diavolilor. "Cand il vor smeri (vrajmasii), scrie Sfantul Petru Damaschin, sa-si inalte mintea prin nadejdea la Dumnezeu, ca niciodata sa nu cada tulburandu-se, nici sa nu deznadajduiasca infricosandu-se, pana la cea mai de pe urma suflare". Intr-un cuvant, "nadejdea respinge atacul tuturor viciilor".

Fiind conditie esentiala a vindecarii de patimi si ferindu-l pe om de a mai cadea in ele, nadejdea este pricinuitoarea virtutilor. Se cuvine sa subliniem indeosebi legatura ei stransa cu iubirea, care este culmea virtutilor, in care sunt cuprinse cu toatele. Daca, asa cum am vazut, dragostea naste nadejdea, la randul ei nadejdea "este usa iubirii". Caci, asa cum arata Sfantul Simeon Noul Teolog, numai castigand "nadejdea nefacuta de rusine (...) veti avea in ea si intreaga iubire fata de Dumnezeu. Caci e cu neputinta vreunui om sa dobandeasca iubirea desavarsita fata de Dumnezeu, altfel decat prin credinta sincera si nadejde tare si neindoielnica". Sfantul Ioan Scararul spune si el ca "lipsa nadejdii este pieirea iubirii", iar "taria iubirii este nadejdea".

Sfantul Diadoh al Foticeei defineste nadejdea ca o "calatorie iubitoare a mintii spre cele nadajduite". Intr-adevar, atunci cand omul are nadejde tare, intr-un fel a si atins deja telul spre care tinde, primind prin ea intr-o anume masura pregustarea celor dorite. Asa arata Sfantul Ioan Scararul, care spune ca:"Nadejdea este bogatia bogatiei nearatate" si ca "ea este vistieria neindoielnica dinainte de vistieria (care va sa fie)". De aceea, nadejdea este insotita de bucuria duhovniceasca, parga fericirii din imparatie.

Capitolul urmator
*Procesul tamaduirii: convertirea launtrica*

**Procesul tamaduirii: convertirea launtrica**

Omul trebuie sa aiba de la bun inceput constiinta faptului ca virtutea la care vrea sa ajunga nu este o realitate cu totul noua, straina de firea lui si situata undeva in afara sa. Sfantul Maxim Marturisitorul arata ca virtutile "nu se introduc (in suflet) ca ceva nou, din afara", iar Sfantul Ioan Damaschin spune, tot asa, ca virtutea nu se dobandeste ca ceva "adus din afara". Sfantul Antonie cel Mare arata, la fel, ca virtutea "nu e departe de noi, nici nu ia fiinta in afara de noi, ci este un lucru cu putinta de implinit de catre noi si un lucru usor (...) Virtutea are nevoie numai de vointa noastra. Fiindca este in noi si ia fiinta din noi". Intr-adevar, virtutile tin, asa cum am vazut, de insasi firea omului: Dumnezeu le-a sadit in el dintru inceput, facandu-1 dupa chipul si asemanarea Sa. Starea dintai, pierduta prin calcarea poruncii, a fost restaurata de Hristos, iar crestinul o recastiga prin Taina Botezului. Daca, totusi, el cade din nou in pacat si se lasa prada patimilor, aceasta nu inseamna ca virtutile nu mai sunt definitorii pentru natura sa adevarata; dimpotriva, in realitate, patimile sunt straine de om, vin din afara, se astern peste adevarata sa fire, acoperind-o si vietuind pe seama ei. Dupa cum spun Sfantul Maxim si Sfantul Ioan Damaschin, fata de firea virtuoasa a sufletului, patimile sunt ca rugina fata de fier. Sau, imprumutand de la Sfantul Grigorie de Nyssa o alta comparatie, ca vesmantul intinat al celui cazut in mocirla pacatului, care ascunde - fara a-i putea sterge stralucirea - frumusetea fireasca a omului. Recursul la notiunile de sanatate si boala ne ingaduie sa intelegem inca si mai bine lucrurile: am vazut ca virtutile constituie sanatatea sufletului, iar patimile, bolile lui. Or, trebuie sa respectam ordinea fenomenelor: pentru suflet, ca si pentru trup, sanatatea este cea dintai, normala, fireasca, tinand de natura lui, in timp ce boala vine dupa aceea, se introduce ca un element strain, care tulbura randuiala fireasca. Acest lucru il subliniaza Evagrie: "Daca

moartea urmeaza vietii, iar boala vine ca a doua dupa sanatate, este limpede ca rautatea vine dupa ce mai intai a fost virtutea". Sfantul Isaac Sirul spune si el ca: "virtutea este in chip firesc sanatatea sufletului, iar patimile sunt boli ale sufletului (...) Deci e vadit ca sanatatea exista in fire de mai inainte de boala ce-i vine ca ceva ce nu tine de ea (ca un accident). Si daca acestea sunt asa, precum si sunt cu adevarat, virtutea este in suflet in chip firesc. Iar cele ce-i vin ca ceva deosebit (accidentele) sunt in afara de fire".9 De aceea, asa cum invata Avva Dorotei, a vietui dupa virtute inseamna de fapt "sa ne reintoarcem la sanatatea noastra ca de la o orbire oarecare la lumina proprie sau ca de la o boala oarecare la sanatatea noastra cea dupa fire".

intr-adevar, atunci cand am studiat patologia omului cazut, am vazut cum patimile, boli ale sufletului, se produc prin pervertirea naturii omului, mai precis prin abaterea puterilor si insusirilor sale, care la origine tindeau in chip natural spre Dumnezeu, tinta lor fireasca; ele au fost insa intoarse de la El prin pacat si indreptate, contrar firii si in chip lipsit de minte, spre realitatile sensibile.

Este limpede, de aceea, ca intoarcerea la sanatate consta pentru om in re-castigarea firii sale originare printr-o miscare inversa, adica prin indepartarea de realitatile trupesti si re-intoarcerea la Dumnezeu si indreptarea tuturor puterilor sufletesti spre implinirea voii Lui. Asa intelegem de ce foarte adesea Sfintele Scripturi si toata Traditia vorbesc despre mantuire ca despre o convertire, in sensul etimologic al cuvantului, adica de intoarcere, schimbare a directiei si sensului. Pentru ca, dupa cum pacatul si, in general, orice rautate inseamna indepartarea omului de Dumnezeu, instrainarea de El, mantuirea, ca si tot binele stau, dimpotriva, in apropierea din nou de El, prin intoarcerea la El cu toata fiinta.

Sfantul Irineu arata limpede ca aceasta intoarcere a omului catre Dumnezeu este conditia esentiala a tamaduirii sale: "Ca Domnul a venit ca sa-i vindece pe cei bolnavi, a spus-o El insusi (...) Cum, deci, se vor tamadui cei suferinzi? (...) Oare, staruind in faptele si gandurilor lor pacatoase ? Si oare, nu, dimpotriva, primind sa se schimbe cu totul si sa se intoarca de la vechea lor vietuire rea, prin care si-au adus asupra lor o boala foarte grea si plina de nenumarate pacate T'.n

Puterile si insusirile omenesti au fost create de Dumnezeu cu scopul implinirii binelui si sunt, deci, prin natura indreptate spre bunatatile duhovnicesti, in virtutea libertatii sale, omul poate sa le mentina in aceasta stare, fo-losindu-se de ele firesc, rational, virtuos, potrivit naturii lor; sau, dimpotriva, el poate sa se foloseasca de ele in chip rau, patologic, contrar firii, lipsit de minte si patimas, indreptandu-le spre bunatatile amagitoare si desarte ale lumii materiale. Sa ne amintim o data mai mult, pentru a sublinia acest fapt, ca virtutile si patimile se definesc ca atare prin felul in care omul se foloseste de facultatile sale si in functie de scopul pe care-1 da lucrarii lor. "Dupa cum intrebuintam lucrurile cu dreapta judecata sau fara judecata, devenim virtuosi sau rai", scrie Sfantul Maxim Marturisitorul. Sfantul Simeon Noul Teolog arata si el ca sufletul devine pacatos daca se alipeste de rau si, dimpotriva, se face bun, daca se alipeste de bine. Iar Sfantul Ioan Gura de Aur spune ca "de noi depinde cum ne folosim madularele, fie pentru lucrarea pacatului, fie a faptelor de dreptate".

"Nimic dintre cele create si facute de Dumnezeu nu este rau", spune Sfantul Maxim, pentru a intari faptul ca nu puterile sufletului sunt cauza raului, ci "reaua lor intrebuintare". "Pacatele ne vin prin reaua intrebuintare a puterilor sufletului, a celei poftitoare, irascibile si rationale (...) Din buna lor intrebuintare a acestora ne vin (virtutile)". Tot asa spune si Sfantul Vasile cel Mare, aratand ca "fiecare putere a sufletului devine buna sau rea dupa modul in care fiecare o intrebuinteaza. De pilda, puterea de a dori: unul o intrebuinteaza in desfatari trupesti si placeri necurate; unul ca acesta este un ticalos si un desfranat; altul, vrednic de imitat si de fericit, o indreapta spre dragostea de Dumnezeu si spre dorirea vesnicelor bunatati". De asemenea, arata ca este mare "folosul maniei pentru cei care stiu sa se foloseasca de ea", facand-o "sa asculte de ratiune. Caci spre foarte multe fapte de virtute este mania de folos sufletului", dandu-i tarie, rabdare si staruinta in bine. Dar cand nu se supune la chemarea ratiunii, ea "se salbaticeste". "Tot asa -continua Sfantul Vasile - si cu ratiunea; omul care se foloseste bine de ratiune este un om cu minte si intelept; cel care isi ascute mintea sa spre vatamarea aproapelui este un misel si un nelegiuit".

Iata ca si virtutile, si patimile se implinesc prin lucrarea acelorasi madulare, acelorasi puteri, acelorasi facultati; doar ca la virtute se ajunge prin folosirea lor sanatoasa, potrivita menirii lor firesti si normale, adica prin indreptarea lor spre Dumnezeu; iar la patima, prin folosirea lor rea, pacatoasa, prin abaterea de la rostul lor firesc si alipirea lor de realitatea sensibila sau trupeasca. De aceea, trecerea de la pacat la

virtute nu inseamna nefolosirea, mortificarea sau chiar nimicirea acestor madulare si puteri; ea se face prin reorientarea lor, prin intoarcerea lor la telul lor firesc dintai: realitatile duhovnicesti, Binele, Dumnezeu. Sfantul Nichita Stithatul arata astfel ca omul trebuie "sa-si intoarca puterile sufletului sau, prin pocainta dureroasa si starnitoare, ca sa le faca asa cum ni le-a dat Dumnezeu de la inceput, cand 1-a zidit pe Adam". La randul sau, Sfantul Maxim spune ca, omul "netrebnic" "urmeaza si se invoieste poftelor si pornirilor trupului", iar cel virtuos "se straduieste sa le intoarca si sa faca bune miscarile de felul acesta ale trupului". "Cei ce se straduiesc... asemenea medicilor intelepti, care vindeca chiar prin veninul viperei o muscatura inveninata, se folosesc de aceste afecte (patimi) - de forta si puterea care le mana - spre inlaturarea rautatii celei de fata sau a celei ce va sa fie si spre dobandirea si pazirea virtutii si a cunostintei. Precum am spus, deci, acestea devin bune prin intrebuintare in cei ce isi robesc orice cuget spre ascultarea de Hristos". Putem spune, deci, impreuna cu Sfintii Calist si Ignatie Xanthopol ca "suflet desavarsit este acela a carui putere pasionala este in intregime indreptata spre Dumnezeu".

Insusi Apostolul Pavel ii cheama pe cei botezati la o astfel de intoarcere catre Dumnezeu a tuturor puterilor fiintei lor, prin care ele isi regasesc buna lor randuiala fireasca: "Sa nu puneti madularele voastre ca arme ale nedreptatii in slujba pacatului, ci infatisati-va pe voi lui Dumnezeu, ca vii, sculati din morti, si madularele voastre ca arme ale dreptatii lui Dumnezeu" (Rom. 6, 13); "caci, precum ati facut madularele voastre roabe necuratiei si faradelegii, spre faradelege, tot asa faceti acum madularele voastre roabe dreptatii, spre sfintire" (Rom. 6, 19).

abatut-o spre lumea sensibila, inrobind-o simturilor, ajungand astfel la o cunoastere fantasmatica si deliranta, care ia locul adevaratei cunoasteri. Facultatile cunoasterii isi recapata sanatatea printr-o miscare inversa,. adica intorcandu-se de la cele simtuale si indreptandu-se din nou spre Dumnezeu.

"Precum s-au departat cu intelegerea lor de la Dumnezeu si si-au inchipuit ca zei cele ce nu sunt, asa pot prin mintea sufletului lor sa se intoarca iarasi la Dumnezeu", scrie- Sfantul Atanasie cel Mare. Iar Sfantul Maxim invata ca "prin ratiune omul trebuie sa ocoleasca nestiinta si sa se miste numai spre Dumnezeu prin cunostinta".

Organele cunoasterii nu sunt in nici un fel modificate in ceea ce priveste natura lor, ci doar lucrarea lor capata alt sens, caci numai in functie de cele spre care se indreapta ele sunt fie bolnave, fie sanatoase: "Caci prin cugetare ne imbunatatim, si prin cugetare ne inralm", spune Sfantul Isaac Sirul, aratand ca de aceea Dumnezeu voieste "schimbarea cugetarii", caci numai o asemenea schimbare ne duce inaintea lui Dumnezeu. Iar Sfantul Grigorie de Nyssa constata ca "ori de cate ori ne intoarcem mintea spre Dumnezeu", ajungem sa cunoastem care este binele cel adevarat si dumnezeiesc. Ceea ce-i ramane atunci omului de facut este sa-si miste puterea de cunoastere spre telul care i se cuvine, potrivit rostului ei firesc. "Caci sufletul avand prin fire puterea cugetatoare, din aceasta se naste virtutea. Si o are prin fire ca sa ramana cum a fost facut. Si a fost facut bun si foarte drept. Iar dreptatea sufletului se arata in pastrarea felului intelegator al lui, asa cum a fost creat. Iar atunci cand se abate si se stramba de la starea lui cea dupa fire, se spune ca aceasta e rautatea sufletului. Deci nu e greu lucrul virtutii. Caci suntem in virtute daca ramanem asa cum am fost facuti".

Deci, omul nu trebuie nici sa-si mortifice puterea cugetatoare a sufletului si nici s-o ingradeasca, pentru ca astfel s-ar lipsi de mijlocul cel mai potrivit pentru contemplarea realitatilor duhovnicesti si cunoasterea lui Dumnezeu; trebuie doar s-o

foloseasca in alt fel, adica asa cum se cuvine. Atunci, dupa cum arata Sfantul Grigorie Palama, ea-si regaseste "adevarata viata", omul slujindu-se de ea ca sa se "ocupe din nou cu contemplatiile dumnezeiesti si sa-I inalte lui Dumnezeu cantare de lauda si multumita".

Nu doar puterea cugetatoare a sufletului trebuie indreptata spre menirea ei originara, fireasca si normala, ci toate celelalte puteri ale lui, puse sub conducerea mintii. "Prin ascultarea de minte, care prin fire a primit conducerea de la Dumnezeu" - scrie Sfantul Grigorie Palama - fiecare putere a sufletu-

lui si fiecare madular al trupului " se misca spre cele pentru care a fost facut de Dumnezeu".

Puterea de a dori (pofta) si puterea de a se mania (iutimea) - care, pervertite, isca nenumarate tulburari si produc aproape toate aceste boli sufletesti care sunt patimile -, bine carmuite de minte si ratiune, se indreapta spre Dumnezeu, redevenind sanatoase prin reintoarcerea la menirea lor dintai, fireasca, care este, pentru prima sa-L iubeasca pe Dumnezeu, iar pentru a doua, sa lupte impotriva raului si sa se straduiasca sa faca binele, adica sa se razboiasca cu toate cele care-1 fac pe om sa se indeparteze de Dumnezeu, si ca sa dobandeasca si sa pastreze tot ceea ce-1 poate apropia si uni cu El. Potrivit Sfantului Maxim, ratiunea poate fi "imprimata in puterile irationale ale sufletului - e vorba despre iutime si pofta", pe care omul le "inchina si le supune prin ratiune mintii". Dupa ce arata ca pornirile irationale ale omului au devenit pofte pacatoase printr-o gresita folosire a puterii sale de cugetare, Sfantul Grigorie de Nyssa spune, in acelasi sens, ca, "daca, dimpotriva, puterea mintii ajunge sa stapaneasca aceste porniri, oamenii pot implini tot atatea virtuti". "Daca indreptam - prin lucrarea inalta a cugetarii - spre bine aceste porniri, ele pot ajunge sa se potriveasca frumusetii chipului dumnezeiesc", arata Sfantul Grigorie in continuare. Origen spune si el ca mania, pofta si oricare alt simtamant al omului sunt fie bune, daca sunt folosite potrivit ratiunii, fie rele, daca se uzeaza de ele in chip necugetat, si ca trebuie sa ne straduim sa dobandim "simtirea lui Hristos" pentru a "transforma" dupa voia Dumnezeu, cele pe care El insusi ni le-a daruit.

Nici in acest caz nu este vorba de a inabusi sau mortifica aceste puteri sufletesti, ci de schimbarea felului in care sunt folosite, fiind carmuite spre Dumnezeu printr-o cugetare rationala. Sfantul Grigorie Palama spune limpede ca tamaduirea nu se face "prin omorarea laturii patimitoare, ci prin mutarea ei de la cele mai rele la cele mai bune si prin lucrarea ei indreptata, prin deprindere, spre cele dumnezeiesti, dupa ce s-a intors cu totul de la cele rele si s-a indreptat spre cele bune". Intr-adevar, "cu aceasta putere a sufletului iubim si respingem, apropiem de noi si departam de noi (...) iubitorii de bine nu mortifica latura patimitoare, inchizand-o in ei insisi, nelucratoare si nemiscata", ci produc o "stramutare" a ei, adica isi "muta toata aplecarea spre cele rele a puterii acesteia spre dragostea de Dumnezeu si a aproapelui". Omul vindecat de bolile sale sufletesti este, deci, cel care "si-a supus iutimea si pofta - care alcatuiesc impreuna latura patimitoare a sufletului - puterii cunoscatoare, judecatoare si rationale a sufletului, asa cum cei impatimiti si-au supus puterea rationala laturii patimitoare". Astfel, "prin latura patimitoare a sufletului, atunci cand se misca pentru ceea ce a fost facut de Dumnezeu, (omul) lucreaza virtutile corespunzatoare", adica i se da acesteia lucrarea sanatoasa care i se cuvine. Daca omul si-ar inabusi, si-ar omori ori si-ar nimici partea patimasa a sufletului, s-ar lipsi astfel de insusirile si de energia necesare pentru a se departa de rau si a se indrepta spre Dumnezeu; "ar fi nemiscat si nelucrator chiar si spre deprinderile si dispozitiile dumnezeiesti", curn spune Sfantul Grigorie Palama. Dimpotriva, "cel ce si-a supus-o, prin ascultarea de minte, fiind condusa cum trebuie, (o face) sa tinda spre

Dumnezeu si sa se ridice la Dumnezeu". "Iubitorii celor bune nu mortifica latura patimitoare, inchizand-o in ei insisi, nelucratoare si nemiscata. Caci in acest caz n-ar avea cu ce sa iubeasca binele si sa urasca raul, nici prin ce sa se instraineze de rau si sa se apropie de Dumnezeu. O mortifica pe aceasta numai in sensul ca-si muta toata aplecarea spre cele rele a puterii acesteia, spre dragostea catre Dumnezeu, potrivit celei dintai si mai mari porunci: ŤSa iubesti pe Domnul Dumnezeul tau din toata taria tať (Mc. 12, 30), adica din toata puterea ta. Care e toata puterea ta ? Fara indoiala, cea a laturii patimitoare, caci aceasta este puterea iubitoare a sufletului".

Este cu totul limpede ca dorirea si iubirea lui Dumnezeu se implinesc nu prin vreo alta putere sau energie a sufletului, ci chiar prin cele prin care omul pofteste si iubeste patimas cele trupesti si ale lumii, si ca, din acest punct de vedere, nu exista nici o deosebire de natura intre iubirea de Dumnezeu si iubirea celor pamantesti. Astfel, Fericitul Teodoret al Cirului scrie ca "pofta ne este de mare folos (...); prin ea dorim si ravnim bunatatile dumnezeiesti ...); prin ea patimim dorul de Dumnezeu, voind fierbinte sa-L vedem pe Domnul care este in ceruri; prin ea tindem cu ardoare spre virtute, si tot prin ea ramanem in trup si ne ducem pe mai departe viata, primind hrana si bautura; prin ea sporeste neamul omenesc prin nasterea de prunci". De la o iubire la alta se trece schimband numai orientarea acestei unice puteri sufletesti din care se nasc si una, si cealalta. Pentru a sublinia faptul ca puterea poftitoare este una si aceeasi, Sfantul Maxim Marturisitorul nu se fereste sa foloseasca acelasi termen, "patima", pentru a denumi si iubirea trupeasca, si iubirea virtuoasa, specificand doar ca "patima de ocara a dragostei ocupa mintea cu lucrurile materiale", iar "patima de lauda a dragostei o leaga de cele dumnezeiesti".

Deci, chiar din puterea poftei patimase, din insasi puterea cu care ravnim cele necuvenite se va hrani ravna si dorirea lui Dumnezeu. "Daca mintea cuiva cauta pururea spre Dumnezeu, insasi pofta lui creste covarsitor dupa dragostea dumnezeiasca", arata Sfantul Maxim, spunand in alta parte ca: "Sufletul... preface pofta in placere curata si atractie neprihanita pentru dragostea dumnezeiasca (...), in dorinta ce se desfata de cele dumnezeiesti". De aceea, el indeamna ca "sa ne miste si pe noi... puterea poftei spre dorirea Lui". Iar altundeva sfatuieste ca "omul... cu ajutorul cautarii prin dorinta, curatit de patima iubirii de sine, sa se lase purtat numai de dorinta spre Dumnezeu". Evagrie arata, in acelasi sens, ca puterea poftitoare a sufletului trebuie "indreptata spre Dumnezeu". Sfantul Grigorie de Nyssa, vorbind despre patima lacomiei (pleonexia), scrie: "Cat priveste aceasta pofta nesatioasa, puternica si nestapanita, care zace in fiecare suflet, daca o va folosi omul ca sa doreasca in chip cuvenit cele dupa voia lui Dumnezeu, fericit va fi pentru aceasta lacomie a lui". Si, asa cum am vazut, Sfantul Vasile cel Mare spune, in acelasi sens, ca, daca omul "intrebuinteaza (puterea poftitoare) in desfatari trupesti si placeri necurate..., este un ticalos si un desfranat". Daca, dimpotriva, "o indreapta spre dragostea de Dumnezeu si spre dorirea vesnicelor bunatati..., este vrednic de imitat si de fericit".

Iata deci ca pentru om este vital sa nu-si omoare si sa nu-si ingradeasca puterea poftitoare, caci numai prin ea primeste ardoarea iubirii de Dumnezeu, si prin ea capata forta de a vietui in chip duhovnicesc, si prin ea se face inceputul intoarcerii catre Dumnezeu - sub calauzirea plina de intelepciune a mintii - a tuturor puterilor sufletului sau. Astfel, Sfantul Grigorie de Nyssa scrie: "Pofta, asemenea unui animal de povara puternic si ascultator, ia sufletul in spate si-l duce spre inaltimile (virtutii), atunci cand este manata in chip intelept, prin fraiele mintii, spre bunatatile de sus". Iar Sfantul Maxim, in continuarea textului citat mai sus, spune: "mintea sa se intinda intreaga spre Dumnezeu... aprinsa de dorul poftirii dusa la cuhne". Puterea poftitoare

a sufletului are o asemenea forta pentru ca, de fapt, intr-o mai mica sau mai mare masura, ea este legata de toate celelalte puteri sufletesti, si, de asemenea, pentru ca atunci cand se indreapta, asa cum i se cuvine, in chip firesc, spre Dumnezeu, ea capata forma iubirii celei sfinte, care, alaturi de cunostinta, da sens si ratiune vietii duhovnicesti a omului. De aceea Sfantul Grigorie Palama arata ca "primind (puterea iubitoare a sufletului) o asemenea aplecare (spre dragostea de Dumnezeu) desface si celelalte puteri ale sufletului de la cele pamantesti si le inalta spre Dumnezeu".

Este limpede, de asemenea, ca prin convertirea, adica prin indreptarea spre cele cuvenite a puterii poftitoare, patima trupeasca devine "dragoste duhovniceasca" sau, altfel spus, virtute; forta ei, care se indreptase toata in chip patimas spre cele din lume, este acum manata spre bunurile ceresti pe care i le dezvaluie cugetarea mintii. Sfantul Maxim explica astfel aceasta: "Daca mintea cuiva cauta pururea spre Dumnezeu (...), acela, strangand in sine partea patimitoare a sa, s-a intors spre iubirea dumnezeiasca neincetata, mutandu-se cu totul de la cele pamantesti spre cele dumnezeiesti". Si inca, in alta parte: "in cei ce se straduiesc, si afectele (patimase) devin bune, si anume atunci cand, desfacandu-le cu intelepciune de lucrurile trupesti, le folosesc spre castigarea bunurilor ceresti. De pilda, pofta o pot preface hi miscarea unui dor spiritual dupa cele dumnezeiesti". Sfantul Grigorie de Nyssa descrie si el acelasi proces: "Sufletul nostru isi va intoarce de la cele trupesti puterea sa iubitoare, pentru a o inalta la vederea duhovniceasca'si nemateriala a Frumusetii celei adevarate". Sfantul Ioan Scararul arata, in acelasi sens, ca omul poate trece de la "naravul sau iubitor de placeri... la iubirea de Dumnezeu", invatand ca "cei care au pornit sa se suie la cer cu trupul au nevoie cu adevarat de silire si de dureri neincetate (...) pana ce trec de la naravul lor iubitor de placeri si de la inima neindurerata, la iubirea de Dumnezeu". In lumina aceleiasi invataturi, el vorbeste despre cel care "a respins dragostea (trupeasca) prin dragoste (fata de Dumnezeu)". Si pentru a arata ca o asemenea schimbare o pot suferi formele cele mai patimase, cele mai senzuale ale iubirii, chiar cele mai decazute, el da aceasta marturie: "Am vazut suflete necurate, stapanite nebuneste de dragostea trupurilor; luand din cercarea dragostei pricina de pocainta, au intors aceeasi dragoste spre Domnul... si s-au altoit fara sat in dragostea de Dumnezeu... schimband cu usurinta dragostea cu dragostea".

Convertirea puterii poftitoare a sufletului este insotita de o schimbare a caracterului placerii spre care tinde, schimbare cu totul fireasca de vreme ce obiectul dorintei este acum de o alta natura: placerea simtuala face loc placerii duhovnicesti. Omul ajunge sa cunoasca din nou preafericita bucurie pentru care a fost facut prin insasi firea sa si pe care Adam a gustat-o in rai inainte de cadere. Astfel, Sfantul Maxim arata ca cei virtuosi, o data cu convertirea dorintei patimase in "miscarea unui dor spiritual dupa cele dumnezeiesti", prefac si "placerea in bucurie curata pentru conlucrarea de bunavoie a mintii cu darurile dumnezeiesti". Sfantul Grigorie de Nyssa spune, in acelasi sens: "Daca gandirea... ar pune stapanire peste toate aceste simtaminte..., dorinta ne-ar pricinui bucuria cea dupa Dumnezeu si placerea cea curata". Si, asa cum am vazut deja, Sfantul Vasile cel Mare arata si el ca, daca omul in loc de a se folosi de puterea poftitoare a sufletului pentru "desfatari trupesti si placeri necurate", si-ar indrepta-o "spre dragostea de Dumnezeu", ar dobandi "fericirea vesnica".

A doua putere esentiala a partii patimitoare a sufletului, cea agresiva sau a iutimii, isi recapata si ea sanatatea daca sufera aceeasi buna schimbare, fiind supusa prin ratiune mintii. Imbolnavindu-se prin abaterea, din pricina pacatului, de la rostul ei firesc si prin folosirea in chip contrar firii, pentru a-L respinge pe Dumnezeu si a-1 uri pe aproapele si ca sa se razboiasca pentru castigarea si pastrarea cu orice pret a desartelor bunuri pamantesti, ea redevine sanatoasa daca este folosita in chip firesc,

potrivit menirii sale originare, pentru a lupta impotriva raului, adica impotriva a tot ceea ce face ca sufletul sa se instraineze de Dumnezeu, si pentru ca sa dobandeasca si sa pastreze bunatatile duhovnicesti.

Si in acest caz, omul virtuos se foloseste, ca si cel patimas, de aceeasi putere sufleteasca, una si aceeasi putere a iutimii lucreaza si in unul, si in celalalt, dar in timp ce omul pacatos se foloseste de ea in scop trupesc, cel dintai o indreapta spre unul duhovnicesc, care este "apararea placerii provenite din unirea cu Dumnezeu" si "instrainarea de rau si apropierea de Dumnezeu". Sfantul Maxim Marturisitorul indeamna ca "prin iutime, despartindu-se (omul) de tiranie, sa se straduiasca sa se apropie numai de Dumnezeu". In acest sens, iutimea slujeste iubirii, amandoua urmarind acelasi scop. Caci, asa cum arata Sfantul Maxim Marturisitorul, "daca mintea cuiva cauta pururea spre Dumnezeu (...), iutimea i se intoarce intreaga spre iubirea dumnezeiasca".

Virtutea nu consta nici in acest caz in mortificarea sau restrangerea sau nimicirea cu totul a puterii irascibile, pentru ca astfel omul s-ar lipsi de un mijloc de lupta absolut necesar, asa cum vom vedea ulterior, in viata duhovniceasca (de-a lungul careia, pe toate treptele, el intalneste atatea duhuri vrajmase) si de o forta care, impreuna cu cea a puterii poftitoare, constituie imboldul si taria acestei vieti duhovnicesti. Astfel, Sfantul Vasile cel Mare arata ca: "daca nu te-ai mania impotriva pacatului, n-ai putea sa-1 urasti atat cat trebuie", adaugand: "mania este un nerv al sufletului, care ii da impuls pentru savarsirea faptelor bune... facandu-1 sever si energic (...). Acesta este ajutorul cel mai bun si cel mai potrivit dat de puterea de a se mania partii rationale a sufletului". De aceea, incheie el, "socotesc ca trebuie sa avem o ravna egala pentru iubirea virtutii, ca si pentru ura pacatului". Sfantul Diadoh al Foticeei arata si el ca iutimea sufletului se opune trandaviei duhovnicesti, care este o boala si, paradoxal, o stare patimasa: "Cel ce se foloseste cu neprihanire de manie, din ravna cuviosiei, se afla mai cercat in cumpana rasplatirilor, decat cel ce nu se misca nicidecum la manie, pentru greutatea de a se misca a mintii". Cu ajutorul iutimii, toate puterile sufletului, si indeosebi puterea poftitoare, isi pot atinge tinta, care este unirea cu Dumnezeu. De aceea Sfantul Maxim spune: Fie ca "puterea poftei (sa ne miste) spre dorirea lui Dumnezeu; iar iutimea sa lupte pentru pastrarea Lui. Mai bine zis, mintea sa se intinda intreaga spre Dumnezeu, intarita de iutime ca de un tonic si aprinsa de dorul poftirii dusa la cuhne".

Prin aceeasi miscare de convertire toate celelalte insusiri si puteri ale omului, atat psihice, cat si trupesti, fiind si ele abatute de la inclinarile patimase spre lucrurile din lume si indreptate spre rostul si menirea lor dumnezeiasca si duhovniceasca, cu totul firesti pentru ele, ajung sa fie folosite din nou in chip normal si sanatos. Printre acestea, sa numim aducerea-aminte, care, ajunsa prin pacat pomenire a raului si amintire de cele trupesti si pamantesti, isi regaseste sanatatea redevenind, asa cum i se cuvine si cum si era dintru inceput, neincetata aducere-aminte de Dumnezeu. Putem pomeni aici de asemenea si aceste afecte importante, care sunt tristetea si teama; prima devine patima cand omul se intristeaza si plange pentru pierderea bunurilor materiale sau din pricina neimplinirii poftelor sale patimase; redevine virtute, cand, indreptata spre telul ei duhovnicesc, aduce omului fericita intristare pentru pierderea bunurilor duhovnicesti si parerea de rau pentru greselile si pacatele sale, prin pocainta si strapungerea inimii; a doua, devenita patima cand omul se teme de pierderea bunurilor pamantesti, ajunge din nou virtute prin manarea ei spre rostul sau firesc, care este teama de Dumnezeu.

Si tot asa se intampla cu toate celelalte afecte firesti ale omului, cu inclinarile, miscarile si energiile sale sufletesti, dar si cu "fiecare madular al trupului" sau, care,

"prin puterea mintii" trece de la patima la lucrarea virtutii, fiind printr-o buna intrebuintare intors catre slujirea voii lui Dumnezeu. Lucrarea virtutii nu se indreapta impotriva trupului, caci "trupul nu este un lucru rau in sine"; ea il abate de la faptuirea pacatului si-i reda rostul firesc, de a fi "templu al Duhului Sfant" (I Cor. 6, 19).

Aceasta convertire a intregii sale fiinte, intoarcerea catre Dumnezeu a tuturor puterilor sale si schimbarea patimilor in virtuti, care-l duc la redobandirea sanatatii dintru inceput, o savarseste omul intr-o viata de nevointa necurmata pusa in slujba lui Dumnezeu, pe care Sfintii Parinti o numesc "praxis". Vom examina in continuare in chip detaliat modalitatile acestei schimbari prin care omul primeste de la Dumnezeu tamaduirea spirituala. Caci, asa cum spune Sfantul Maxim Marturisitorul, se cuvine "sa cercetam cu multa staruinta, si putere de patrundere" cum poate sufletul "infaptui aceasta buna intoarcere, ca sa se foloseasca de cele prin care gresea inainte spre nasterea si sustinerea virtutilor".

Capitolul urmator
*Infaptuirea tamaduirii - Dubla miscare a convertirii interioare. Practica*

## PARTEA a IV-A

## Infaptuirea tamaduirii

### Dubla miscare a convertirii interioare. Practica

Convertirea tuturor puterilor, insusirilor, energiilor si tendintelor omului, prin care se face trecerea de la boala adusa prin patimi la sanatatea virtutilor, se infaptuieste prin doua miscari simultane: prima, de indepartare a ior ide la rau sau, altfel spus, de incetare a relei lor folosiri, de desprindere a lor de realitatile trupesti; a doua, de intoarcere a lor spre realitatile duhovnicesti si slujirea lui Dumnezeu. Aceasta dubla miscare se impotriveste dublei miscari prin care omul a cazut si pe care o repeta ori de cate ori cade din nou in pacat: intoarcerea de la Dumnezeu si, in ucelasi timp, indreptarea spre lumea sensibila.

La aceasta indoita miscare mantuitoare il cheama Dumnezeu pe om prin gura Psalmistului si a Sfantului Apostol Petru: "Fugi de rau si fa binele" (Ps. 36, 27; l Pt. 3, 11). "Adica - spune Sfantul Maxim, comentand aceste cuvinte - razboieste pe vrajmas ca sa-ti micsorezi patimile" si "lupta ca sa dobandesti virtutile".

Prima miscare deci consta in lepadarea rautatii, care, potrivit cuvintelor Sfantului Pavel, se face prin "rastignirea trupului impreuna cu patimile si cu poftele" (Gal. 5, 24), prin "omorarea madularelor... celor pamantesti" (Col. 3, 5). Se cuvine sa repetam ca, prin aceasta, nu trebuie sa intelegem rastignirea si omorarea puterilor, facultatilor si energiilor sufletesti si trupesti. Caci, daca prin ele patimile sunt sprijinite si sporite, tot prin ele - si inca mult mai temeinic, caci aceasta tine de firea lor - se ajunge la virtuti. Sa reamintim; ca prin cuvantul "trup", in limbajul duhovnicesc, nu este numit corpul, ci "legea pacatului" (Rom. 8, 2), care este atat in trup, cat si in sufletul omului cazut si supus pacatului. Trebuie omorate, adica taiate, legaturile patimase ale acestor puteri cu lucrurile rele; nu cele prin care omul lucreaza raul si se alipeste de lume trebuie nimicite, ci insasi lucrarea rea si alipirea patimasa. "Ni s-a poruncit sa

rastignim trupul cu patimile si poftele lui (Gal. 5, 24), nu ca sa ne sinucidem, omorand toata lucrarea trupului si toata puterea sufletului, ci... ca sa ne eliberam de poftele si faptele rele si sa ne facem fuga de ele neintoarcerea sa", spune Sfantul Grigorie Palama. Avva Isaia arata, in acelasi sens, ca nu trebuie sa ne "taiem" toata voia, ci "voile cele dupa trup", spusa aceasta privind toate puterile sufletului si ale trupului: trebuie inlaturata cu totul folosirea lor in chip trupesc; trebuie nimicita aplecarea lor spre lucrurile si desfatarile sensibile, caci aceasta duce la patimi. Astfel, Sfintii Parinti vorbesc adeseori, in acest sens, despre "omorarea patimilor" sau despre "taierea patimilor"; aceasta expresie din urma invita foarte firesc la folosirea unor termeni specifici operatiilor medicale: ,.Mustrarea patimilor sufletesti este un fel de chirurgie: patimile fiind rana pentru adevar, trebuie sa Ie mustram, indepar-tandu-le prin taiere", scrie Clement Alexandrinul.

Acest soi de operatie, prin care omul se sileste pe sine insusi (cf. Mt. 11, 12; Le. 16, 16), este primul lucru pe care-1 are de facut daca vrea cu adevarat sa se tamaduiasca de toate bolile sale, sa-si redobandeasca sanatatea si sa aiba parte de bunatatile imparatiei. Redobandirea sanatatii presupune mai intai de toate lupta impotriva celor ce-l imbolnavesc. "Mai intai trebuie sa scapam de patimi si de boale", spune Clement Alexandrinul, sfatuind, in consecinta: "Sa incercam pe cat ne sta in putinta, sa pacatuim cat mai putin". "Fara curatirea de patimi, nu se tamaduieste sufletul de bolile pacatului", scrie Sfantul Isaac Sirul. Iar Sfantul loan Moshu aminteste invatatura lui loan al Cizicului, care spune, in acelasi sens, ca "cel care voieste sa castige virtutea, nu poate ajunge la ea daca nu se scarbeste mai intai de pacatul care ii sta impotriva". Virtutile nu pot rasari atata vreme cat, in locul lor, in suflet exista patimile, care le acopera cu totul, intr-adevar, asa cum arata Sfantul Isaac Sirul, "patimile sunt un perete in fata virtutilor ascunse ale sufletului. Si de nu cad acestea prin aratarea virtutilor, nu se vad cele dinlauntru (...). Nimeni nu vede soarele in intuneric, nici virtutea firii sufletului, cat mai staruie in el tulburarea patimilor". De vreme ce virtutile tin de starea fireasca a omului, iar patimile de una contrara firii, putem spune ca intoarcerea omului la starea sa fireasca nu se poate face decat prin lepadarea a tot ce este in el contrar firii, "intoarcerea sufletului la starea sa dupa fire inseamna despuiere de tot ceea ce este strain de ea", scrie Sfantul Grigorie de Nyssa. In acelasi sens, Avva Isaia spune: "Cel ce voieste sa revina la cele ale firii sa taie toate voile lui cele dupa trup, pana se statorniceste in cele conforme firii". Iar Sfantul loan Damaschin arata ca in acest scop se face lucrarea nevointei: "Asceza si ostenelile acesteia n-au fost nascocite pentru a dobandi virtutea, adusa din afara, ci pentru a da la o parte viciul strain si contra firii, dupa cum si rugina nu este ceva firesc, ci ceva care se depune din pricina neglijentei; prin munca insa o indepartam si dam la iveala stralucirea naturala a fierului". Reamintim ca acesta este de altfel unul dintre telurile pe care le urmareste implinirea poruncilor, asa cum arata Sfantul Isaac Sirul: "Bogarului care a intrebat pe Domnul: "Cum sa mostenesc viata de veci ?", El i-a spus limpede: "Pazeste poruncile !" (Le. 10, 25). Si cand a intrebat care sunt poruncile, i-a spus ca mai intai sa se infraneze de la faptele rele".

Apostolul Pavel insusi invata ca, pentru a fi omul "potrivit pentru tot lucrul bun", trebuie "sa se curateasca pe sine", adica sa se fereasca de greseli (2 Tim. 2, 21); iar pentru a se putea "imbraca in omul cel nou", implinitor al virtutii, sanatos si desavarsit lucrator al asemanarii cu Hristos, trebuie sa se lepede si sa se dezbrace de "omul cel vechi", adica, spune Sfantul Isaac Sirul, de patimi: "Sa va dezbracati de vietuirea voastra de mai inainte, de omul cel vechi, care se strica prin poftele amagitoare, si sa va innoiti in duhul mintii voastre, si sa va imbracati in omul cel nou, cel dupa Dumnezeu, zidit intru dreptate si in sfintenia adevarului" (Efes. 4, 22-24).

Desigur, aceasta prima miscare a convertirii spirituale nu este de ajuns,intr-adevar, nu este de ajuns sa se intoarca sufletul de la cele rele, ca sa ajunga deindata la bine. Astfel, Sfantul Maxim Marturisitorul spune ca "cel ce a taiat patimile de la sine si si-a facut gandurile simple, prin aceasta inca nu le-a intors spre cele dumnezeiesti". De aceea, amintind de spusa Psalmului (36, 27), Avva Dorotei arata ca "oricine voieste sa se mantuiasca, trebuie nu numai sa nu faca raul, ci si sa lucreze binele". Hristos insusi spune ca pentru a intra cineva in imparatia cerurilor trebuie nu numai sa-si ia crucea sa, ci si sa-I urmeze Lui (Mt. 10, 38): "Daca vrea cineva sa vina dupa Mine, sa se lepede de sine, sa-si ia crucea si sa-Mi urmeze Mie" (Mt. 16, 24). Si insusi indeamna la a face binele (Le. 6, 35; In 5, 29), dupa cum, urmandu-I cuvintele, tot asa invata si Apostolii.

Implinirea binelui, a doua miscare a convertirii, se face prin indreptarea tuturor puterilor si insusirilor omului spre realitatile duhovnicesti, altfel spus prin lucrarea virtutilor. Avva Dorotei explica acest proces astfel: "Precum am scos virtutile si am sadit patimile contrare lor, asa trebuie sa ne ostenim nu numai sa scoatem patimile, ci si sa sadim virtutile si sa le asezam la locul lor propriu".

Cele doua miscari sunt complementare, nu numai pentru ca cea de-a doua trebuie sa-i urmeze celei dintai pentru ca intoarcerea sa fie deplina, ci si pentru ca fiecare dintre ele o inlesneste pe cealalta. Am vazut deja ca prima este cu totul de trebuinta pentru ca cea de-a doua sa aiba loc; trebuie sa spunem ca, tot asa, a doua este conditia celei dintai. Aceasta se explica prin principiul iconomiei pe care l-am expus atunci cand am vorbit despre puterea poftitoare a sufletului; intre dorinta cea dupa trup si dorirea bunatatilor duhovnicesti exista o totala incompatibilitate; una o exclude pe cealalta, dupa cum invata Apostolul Pavel insusi: "Trupul pofteste impotriva duhului, iar duhul, impotriva trupului; caci acestea se impotrivesc unul altuia" (Gal. 5,17; cf. Rom. 8, 7 si Gal. 5,16). Lucru adevarat si pentru celelalte puteri ale sufletului, a caror energie, odata indreptata spre ceva anume, nu mai poate fi folosita la altceva, si cu atat mai mult la ceva cu totul contrar: "Nimeni nu poate sa slujeasca la doi domni, caci sau pe unul il va uri, si pe celalalt il va iubi, sau de unul se va lipi, si pe celalalt il va dispretul" (Mt. 6, 24). De asemenea, putem referi la virtuti si, respectiv, la patimi, ceea ce Sfantul Irineu spune despre viata duhovniceasca si moartea duhovniceasca (lucru cu atat mai indreptatit, cu cat, asa cum am vazut, patimile inseamna moartea sufletului, iar virtutile sunt viata pentru el): "acestea isi iau locul una alteia si nu pot sta alaturi in acelasi loc, caci daca se salasluieste una, o scoate afara pe cealalta, iar daca este una de fata, cealalta piere". Astfel, atata vreme cat in suflet exista patimi, virtutile nu pot rasari; trebuie ca omul sa lupte impotriva celor dintai, pentru a le trezi la viata pe celelalte. Si, dimpotriva, aratarea virtutilor, deci lucrarea binelui, duce la stingerea patimilor. De aceea Sfantul Irineu continua: "daca, deci, moartea, punand stapanire pe om, l-a lipsit de viata, facandu-l mort, cu atat mai mult viata, stapanind asupra omului, va scoate moartea afara si-l va face pe om viu". La fel si Evagrie spune ca cei care lucreaza virtutea "pun calus tuturor patimilor necugetate ale trupului si reteaza relele sufletului prin impartasirea de bine". Sfantul Simeon Noul Teolog scrie: "Asa cum atunci cand rasare soarele, intunericul se retrage si piere, tot asa si atunci cand straluceste virtutea, raul e alungat ca un intuneric". La randul sau, Sfantul Maxim arata ca "atunci cand stapaneste (in mintea omului) iubirea de Dumnezeu, o dezleaga de legaturile lor (ale lucrurilor materiale), induplecand-o sa dispretuiasca lucrurile ce cad sub simturi". Ceea ce este intru totul in acord cu invatatura Sfantului Pavel: "in Duhul sa umblati si sa nu impliniti pofta trupului" (Gal. 5, 16), pe care o regasim la Sfantul Grigorie Palama: "La cei care si-au inaltat mintea la Dumnezeu si sufletul la poftirea Lui.., se inalta si trupul, nemaipoftind ceva potrivnic Duhului".

Astfel privite, virtutile se vadesc a fi mijloace de supunere si biruire a patimilor, de scoatere a lor din suflet, sau - folosindu-ne de termeni medicali, potriviti punctului nostru de vedere - leacuri, ori, inca si mai precis, antidoturi ale acestora, de vreme ce fiecarei patimi ii corespunde o virtute care i se impotriveste; virtutea fiind buna folosire, fireasca si sanatoasa a puterilor sufletului, iar patima, folosire patimasa, nefireasca, patologica a acestora. Cele dorite si nadajduite se castiga prin lepadarea rand pe rand a celor care li se impotrivesc.

La prima vedere, poate parea lipsit de consecventa a spune, pe de o parte, ca scoaterea afara din suflet a patimilor il readuce pe om la starea sa fireasca si face sa rasara din nou virtutile; iar, pe de alta parte, ca este nevoie de lucrarea staruitoare a binelui pentru a dobandi virtutile. Am putea fi intrebati: daca, asa cum s-a vazut, virtutile se afla in suflet, de ce mai trebuie omul sa se nevoiasca pentru a le castiga ?

Sa ne aducem aminte ca, dintru inceput, virtutile n-au fost pentru om decat seminte pe care, prin libera sa vointa si conlucrarea cu harul dumnezeiesc, urma sa le faca sa creasca si sa sporeasca in el; ca ele sunt un dar al harului pe care el trebuie sa si-l improprieze, iar aceasta se face prin faptuirea binelui, prin conlucrarea tuturor puterilor sale, in fiecare dintre lucrarile lor, cu voia lui Dumnezeu, prin implinirea in fapt a celor randuite prin pronia lui Dumnezeu si sadite in firea omeneasca. Convertirea spirituala se face deci in cadrul unui proces dinamic de crestere si sporire neincetata care-l face pe om sa treaca de la starea de copil la cea a barbatului desavarsit, la masura varstei deplinatatii lui Hristos (cf. Efes. 4, 12-15). Asa cum spune Sfantul Simeon Noul Teolog, omul "creste in fiecare zi in varsta duhovniceasca, desfiintand cele ale cugetului pruncesc si inaintand spre desavarsirea barbateasca. De aceea, pe masura varstei i se schimba si puterile si lucrarile firesti".

Subliniem faptul ca acest proces de crestere, ca si cel al convertirii spirituale care-l sustine, este teantropic; el presupune sinergia dintre stradania omeneasca si harul dumnezeiesc, in consideratiile precedente, am insistat asupra primului factor, dar se cuvine sa avem deplina constiinta a faptului ca, daca staruintele si ravna omului sunt absolut necesare pentru ca el sa-si improprieze harul primit in dar, numai cu ajutorul harului dumnezeiesc omul poate primi rodul stradaniilor sale (cf. Mat. 19, 26; Mc. 10, 27; Le. 18, 27); numai prin el ajunge sa se curateasca deplin de patimi si sa castige virtutile; prin Sfantul Duh omul este reinnoit, curatit, sfintit si dus la desavarsire. De aceea Sfantul Antonie cel Mare vorbeste de "Duhul intoarcerii" la Dumnezeu, Care vine in ajutorul celor care pornesc pe aceasta cale si Care "merge inaintea lor, pentru a le face lesne de dus razboiul si usoara lucrarea intoarcerii la Dumnezeu", Care "le arata caile nevointei celei trupesti si celei launtrice si ce trebuie sa faca pentru ca sa se intoarca la Dumnezeu, Ziditorul lor, Cel care desavarseste tot lucrul cel bun, si sa ramana intru El". Sfantul Maxim vorbeste si el despre aceasta lucrare a Sfantului Duh: "Mai intai, El ii invata sa caute omorarea vointei din pacat sau a pacatului prin vointa si invierea vointei prin virtute sau a virtutii prin vointa. De asemenea sa cerceteze modurile de omorare a vointei din pacat, sau a pacatului din vointa; la fel, ratiunile invierii vointei prin virtute si a virtutii prin vointa", adica cele prin care in chip firesc "obisnuieste sa se infaptuiasca omorarea pacatului si invierea virtutii". In continuare, el arata ca prin aceasta indoita lucrare, cu ajutorul Sfantului Duh, omul ajunge "sa se sadeasca in Hristos intru asemanarea mortii Lui prin omorarea pacatului, dar si in asemanarea invierii, prin lucrarea virtutilor". Or, asa cum am vazut, in Taina Botezului omul a fost facut, prin harul Sfantului Duh, partas al restaurarii firii omenesti infaptuita de Hristos in Persoana Sa; adica, prin moartea lui Hristos, a murit pacatului, iar prin invierea Sa, a inviat pentru virtute. Ramane insa ca omul restaurat in starea sa de chip al lui Dumnezeu sa se pastreze curat si neintinat sau, daca si-a pierdut curatia

din pricina pacatului, sa se straduiasca s-o recastige, si de asemenea sa creasca in Hristos, prin Sfantul Duh, pana la desavarsirea pe care este chemat s-o atinga in Dumnezeu.

Indoita miscare prin care se implineste convertirea la cele dumnezeiesti si care consta in curatirea de patimi si dobandirea virtutilor, prin harul lui Dumnezeu, prin credinta fierbinte, prin pocainta statornica, rugaciune neincetata si implinirea poruncilor, este numita de traditia ascetica praxis, acest ultim termen fiind folosit aici in acceptia sa mai larga, de practica, antrenament, exercitiu, felul in care se face ceva sau mod de vietuire... Convertirea presupunand intotdeauna stradanie si osteneala si chiar lupta, razboi - impotriva patimilor si diavolilor, si pentru castigarea virtutilor - care nu inceteaza niciodata, cuvintele lupta, razboi si lupta, exercitiu, antrenament sunt si ele folosite in mod curent.

Praxis-ul, sub dublul sau aspect, se sprijina pe lucrarea poruncilor; inceputul sau este credinta, iar sfarsitul, nepatimirea (starea omului tamaduit cu totul de patimi) si iubirea desavarsita. Praxis-ul (practica) este cale de curatire de patimi, pana la nimicirea lor cu totul, si urcus pe scara virtutilor pana la cea mai inalta dintre ele.

Aceste doua rosturi ale "practicii" se implinesc, asa cum am vazut, nu unul dupa altul, ci in acelasi timp, si, intr-un anumit fel, dialectic, fiecare fiind cu totul de trebuinta pentru realizarea celuilalt, intr-adevar, in suflet se petrece acelasi lucru ca si in trup: stingerea bolii si intoarcerea la sanatate se fac in acelasi timp, una producand-o pe cealalta. De aceea, in studierea tamaduirii bolilor sufletului, este greu sa facem o distinctie clara, in cazul fiecareia dintre ele, intre lupta contra patimii si stradania pentru castigarea virtutii care i se impotriveste, in plus, apare o alta dificultate: asa cum am vazut, patimile sunt strans legate una de alta, fiecare dintre ele zamislind alte si alte patimi. Ca urmare, lupta impotriva unei patimi anume trebuie neaparat insotita de lupta cu toate celelalte, altfel ramane cu totul desarta: razboita numai dintr-o parte, patima nu va fi cu totul nimicita, ci va reaparea, iscata de patimile de care este legata si care au fost lasate in voia lor. Aceasta este, dupa cum arata Sfantul Grigorie cel Mare, una dintre semnificatiile versetului urmator din Cartea lui Iov: "se abat din drumul lor, inainteaza in pustiu si se ratacesc" (Iov 6, 18), pe care Sfantul Grigorie o explica astfel: "Nu rareori vedem oameni care se pregatesc sa lupte cu toata taria impotriva unor pacate, dar sunt lipsiti de orice grija fata de altele; si pentru ca nu li s-au impotrivit acelora, ajung sa cada din nou in cele dintai, pe care dintru inceput le biruise-ra (...). Astfel ajung pacatele sa-l tina prins pe cel care vrea sa scape de ele: ajutandu-se in chip viclean unele pe altele, il aduc din nou in robia lor pe cel care le scapase si-l arunca dintr-un pacat in altul, pentru a se razbuna. Cu adevarat, ratacita este calea pacatosilor: crezand ca inainteaza, de fapt se invart in cerc; abia au reusit sa-si scoata un picior din latul unui pacat biruit, ca indata un altul ii ia in stapanire, si asa ajung din nou sa cada in cel de care au crezut ca scapasera".

Virtutile, ca si patimile, sunt si ele strans unite. "Daca privim bine, potential, virtutea este una", arata Clement Alexandrinul. "Natura tuturor virtutilor este una, desi pare a fi separata in multe fete si sub nume felurite", spune, la fel, Sfantul Ioan Casian. De asemenea, Evagrie constata ca "prin natura, virtutea este una, dar ia diferite infatisari in fiecare dintre puterile sufletului". De aceea, Clement Alexandrinul scrie ca "virtutile se inlantuiesc unele cu altele", iar Sfintii Calist si Ignatie Xanthopol spun ca "o virtute atarna in chip bine oranduit de alta". "Virtutile nu sunt despartite unele de altele, si de aceea e cu neputinta sa castigi una, cu adevarat si in chip deplin, si sa nu ajungi si la celelalte; caci daca una patrunde in om, neaparat ii urmeaza toate", arata Sfantul Grigorie de Nyssa. Urmeaza deci, pe de alta parte, ca nu poti avea cu adevarat vreo

virtute, daca nu le ai pe toate, si ca pierderea unei virtuti le primejduieste pe toate celelalte. "Oricare virtute, de una singura, este neputincioasa daca celelalte nu sunt desavarsit implinite", scrie Sfantul Grigorie cel Mare, adaugand: "Virtutea despartita de surorile ei ori nu este deloc virtute, ori este departe de a fi desavarsita". "Se va dovedi ca nu are in mod desavarsit nici o virtute cel care se recunoaste biruit in una dintre aceste (alte virtuti) (...) O cetate intarita cu ziduri, oricat de inalte, si cu porti oricat de strasnic zavorate, va fi pustiita prin tradarea unei singure usite oricat de mici", arata Sfantul Ioan Casian. De aceea, Evagrie il sfatuieste pe cel care incepe calatoria spre desavarsire sa ia seama ca nu cumva, "urcand in corabie, sa nu se rataceasca ori sa se scufunde, ci sa se ingrijeasca de lucrarea tuturor virtutilor, caci ele se tin una pe alta, si de obicei sufletul este biruit prin cea care lipseste".

Stransa impletire dintre virtuti, ca si cea dintre patimi, nu impiedica totusi stabilirea unei anumite randuieli atat in lupta impotriva celor din urma, cat si in stradania de a le dobandi pe cele dintai.

Am vazut deja ca, dintre numeroasele patimi care-l ataca pe om, pot fi desprinse opt patimi principale sau generice, adica in stare, fiecare dintre ele, sa zamisleasca alte patimi cu un caracter comun. De asemenea, am vazut, iarasi, ca dintre acestea opt, trei sunt de capetenie, din ele ivindu-se toate celelalte, si am aratat si ordinea in care se nasc unele pe altele. Fara sa acorde o valoare absoluta acestei scheme, Traditia a pastrat-o ca folositoare pentru lucrarea duhovniceasca, pe baza ei stabilindu-se o anumita strategie si tactica, absolut necesare data fiind legatura dintre virtuti si, respectiv, dintre patimi, ca si neincetata primejdie "de a ne scufunda" daca pornim "la intamplare lupta impotriva puterilor care se impotrivesc virtutilor". "Razboiul cu vrajmasii trebuie purtat dupa anumite reguli." De aceea, este important sa stim care patimi trebuie mai intai biruite. Se pot desprinde patru principii de baza:

1) Trebuie inceput cu lupta impotriva patimilor celor mai grosolane, materiale si legate de trup (de unde si numirea lor, in chip obisnuit, de "patimi trupesti"), si de aceea si cele mai vadite: lacomia si desfranarea. De la ele se trece la patimile mai putin vadite, launtrice, sfarsind cu cele mai subtiri si mai greu de recunoscut sub infatisarile lor viclene: slava desarta si mandria.

Stabilirea acestei ordini este de natura pedagogica - mergand de la cele usoare, la cele grele -, dar se intemeiaza si pe faptul ca este cu neputinta sa, se dezradacineze patimile spirituale cele mai subtile, daca patimele trupesti cele mai grosolane n-au fost inca nimicite.

2) Se cuvine respectata urmatoarea ordine: lacomia, desfranarea, iubirea de arginti si de avutie, mania, tristetea, akedia, slava desarta si mandria, in legatura cu aceasta, Sfantul Ioan Casian scrie ca "desi aceste opt vicii au obarsii deosebite si urmari neasemanatoare, totusi primele sase: lacomia pantecelui, desfranarea, arghirofilia, mania, tristetea si trandavia, sunt intr-un fel inrudite si, ca sa spun asa, legate in acelasi lant, in asa fel incat preaplinul uneia are ca urmare inceputul alteia. Din prea marea lacomie la mancare se naste desfranarea, din desfranare arghirofilia, din arghirofilie mania, din manie tristetea, din tristete trandavia. De aceea trebuie sa luptam in chip asemanator si cu aceeasi judecata contra lor, si de la cele de mai inainte sa trecem la lupta impotriva celor urmatoare (...), De aceea, ca sa fie invinsa trandavia, trebuie mai intai combatuta tristetea; ca sa se alunge tristetea, trebuie distrusa mai intai mania; ca sa se stinga mania, trebuie calcata in picioare arghirofilia; ca sa se inlature arghirofilia, trebuie nimicita desfranarea; si ca sa se desfiinteze desfranarea, trebuie daramat viciul lacomiei pantecelui. Celelalte doua, slava desarta

si trufia, sunt unite intre ele in acelasi fel pe care l-am aratat si despre celelalte, intrucat cresterea uneia aduce aparitia celeilalte: prisosul de slava desarta da nastere trufiei". Si in cazul acestora doua din urma, "cresterea uneia are ca urmare inceputul alteia si dispare prin micsorarea celeilalte.

Dupa aceasta randuiala, ca sa poata fi infranta trufia, trebuie mai intai inabusita slava desarta".

3) Am vazut, de asemenea, ca "aceste opt vicii, desi asalteaza tot neamul omenesc, totusi nu-i ataca pe toti la fel". De aceea, dupa ce a expus principiul prezentat mai sus, Sfantul Ioan Casian atrage atentia asupra faptului ca: "ordinea luptelor nu este aceeasi in noi toti" si "trebuie ca fiecare sa-si potriveasca lupta dupa felul in care este mai primejduit de unul sau altul dintre vicii, intr-un fel, de pilda, trebuie sa procedeze impotriva viciului al treilea si altfel impotriva celui de-al patrulea sau al cincilea. Dupa locul de frunte pe care-l ocupa in noi un viciu si dupa felul in care ne ataca, trebuie sa ne organizam si noi ordinea luptelor".

4) Dintre cele opt patimi generice, trei sunt de capetenie, si ele le zamislesc pe celelalte cinci. Acestea sunt: lacomia, iubirea de arginti si slava desarta. Trebuie deci ca acestea sa fie mai intai nimicite, pentru ca sa piara si celelalte. "Cel care a rapus in chip binecredincios pe cei trei, a rapus impreuna cu ei si pe cei cinci. Iar cel ce s-a purtat cu nepasare fata de aceia, nu va birui pe nici unul", invata Sfantul Ioan Scararul.

Ordinea stabilita de aceste patru principii nu trebuie privita ca fiind cronologica, ci mai curand logica: omul nu poate lupta pe rand cu cate o patima, fara a se feri de cele care ii urmeaza acesteia, caci, asa cum am vazut, data fiind legatura organica dintre ele, asemenea actiune se dovedeste intr-un final lipsita de rost; lupta trebuie dusa impotriva tuturor patimilor, dar indeosebi contra celor fundamentale, care le nasc pe celelalte si ne impiedica sa le biruim pe acelea atata vreme cat nu sunt stinse ele mai intai. Caracterul radical al formulei Sfantului Ioan Scararul, citata mai inainte, are menirea de a ne face sa intelegem ca nu e de nici un folos sa ne razboim cu patimile "secundare", daca nu ne-am impotrivit mai intai celor de capetenie; dar aceasta nu trebuie sa ne faca sa uitam ca patimile nu pot fi nimicite dintr-o data, ci abia la capatul unei lupte indelungate, dusa impotriva tuturor.

In ceea ce priveste castigarea virtutilor, ea urmeaza aceeasi ordine ca lupta contra patimilor, dat fiind faptul ca anumite virtuti se impotrivesc anumitor patimi. Aceasta ordine, ca si in cazul patimilor, merge de la cele mai usor de dobandit la cele mai greu de atins. "Virtutile urmeaza una dupa alta, ca sa nu fie calea virtutii neplacuta si grea si pentru ca se dobandesc pe rand", arata Sfantul Isaac Sirul. Dar nu numai din aceasta pricina; acelasi principiu care s-a aplicat in cazul patimilor este valabil si in ceea ce priveste virtutile, si anume: fiecare dintre virtuti duce spre alta virtute, "fiecare virtute este maica celei de-a doua"; a cauta sa castigi virtuti "secundare", fara sa fi cautat mai intai pe cele fundamentale, din care decurg toate celelalte, este lipsit de orice folos si chiar daunator: ,,De parasesti, deci, pe mama care a nascut virtutile si mergi sa cauti pe fiice inainte de a dobandi pe maica lor, virtutile acelea se vor face in suflet vipere", arata Sfantul Isaac Sirul. Ca si in cazul patimilor, si aici ordinea este logica, iar nu cronologica, si nu exclude lucrarea deodata a tuturor virtutilor, ci doar arata ca este vorba de o anumita intaietate. Astfel inteleasa, aceasta ordine ne ingaduie sa stabilim o scara a virtutilor, fiecare dintre ele inchipuind o treapta, care-l inalta pe om pana la culmea desavarsirii sale duhovnicesti. "Virtutile cuvioase se aseamana scarii lui Iacov - spune Sfantul Ioan Scararul -, caci, legandu-se una de alta,

urca pe cel ce le voieste la cer". Si dupa cum patimile nu pot fi biruite dintr-o data, tot asa "sufletul nu ajunge dintr-o data la culmea virtutilor; el urca din treapta in treapta spre inaltimile virtutii (...); si sporirea noastra se face pas cu pas", arata Sfantul Grigorie cel Mare, amintind de spusa Psalmistului: "Merge-vor din putere in putere" (Ps. 83, 8).

Praxis-ul apare deci ca o adevarata metoda, atat in ceea ce priveste cunoasterea naturii si inlantuirii patimilor si felul in care pot fi biruite, in acest caz vadindu-se o metoda cu adevarat terapeutica, cat si in ceea ce priveste cunoasterea naturii si ordinii virtutilor, si a felului in care ele pot fi implinite. "Desavarsita practica - spune Sfantul Ioan Casian - are doua temeiuri. Primul este sa se cunoasca natura viciilor si metodele de a le inlatura. Al doilea, sa se desluseasca sirul virtutilor, si mintea noastra sa se formeze dupa desavarsirea lor". O data incheiata descrierea patimilor si a felului in care se manifesta, nu ne mai ramane decat sa aratam felul in care omul se poate lecui de ele si cum se poate intoarce la sanatatea pe care i-o dau virtutile ducand-o la deplinatate in Dumnezeu.

Capitolul urmator
*Infaptuirea virtutilor generice, inceput al tamaduirii puterilor sufletesti*

## Infaptuirea virtutilor generice, inceput al tamaduirii puterilor sufletesti

### Introducere

Intrucat toate patimile vin din inabolnavirea celor trei puteri ale sufletului, mai precis din pervertirea lor, tamaduirea duhovniceasca incepe prin punerea in buna randuiala a acestora.

Redandu-le folosinta cuvenita firii lor, omul isi redobandeste sanatatea cum arata Sfantul Nichita Stithatul: iutimea pofta si cugetarea stau in ele insele si se misca potrivit cu firea, fac omul intreg; si in chipul lui Dumnezeu, incat acesta se misca in chip sanatos si neabatut niciodata de temelia fireasca".

Aceasta repunere in buna randuiala se face prin dobandirea, tuturor virtutilor, dar in primul rand a celor numite de capetenie, sau generice . Ele sunt numite de capetenie , nu in sensul ca ele le-ar naste pe toate celelalte, ci pentru ca ele sunt conditia dobandirii celorlalte si, intr-un anume fel temelie a zidirii duovnicesti pe care omul este dator s-o inalte prin ele.

Inceputul tamaduirii partii poftitoare a sufletului se face prin virtutea cumpatarii/infranarii, a celei irascibile, prin virtutea barbatiei, cea a partii rationale, prin chibzuinta. Acestor trei virtuti de capetenie, Sfintii Parinti le adauga adesea o a patra: dreptatea, al carei rost este "sa puna in acord si armonie cele trei parti ale sufletului".

Capitolul urmator
*Cumpatarea - infranarea*

**Cumpatarea (infranarea)**

Prin pacat, asa cum am vazut, omul si-a intors de la Dumnezeu puterea poftitoare, abatand-o spre lumea sensibila si cautand, in locul bucuriilor duhovnicesti pe care i le harazise Dumnezeu, placerea simturilor. Am vazut, de asemenea, ca multe dintre bolile sufletului, adica dintre patimi, se ivesc din pricina relei folosiri de aceasta putere, prin alipirea de placerile necuvenite.

Tamaduirea sufletului presupune ca omul sa ia calea indarat, adica sa-si intoarca puterea poftitoare de la lucrurile pamantesti, s-o indrepte din nou spre Dumnezeu, si, prin urmare, sa se desprinda de placerile sensibile, regasind bucuriile duhovnicesti, singurele potrivite cu firea sa.

in acest proces al tamaduirii, care-i reda puterii poftitoare, ca, de altfel, si celorlalte facultati ale sufletului care tin de ea, rostul cuvenit firii sale adevarate si telului firesc, altfel spus care o readuce la sanatatea initiala, virtutea infranarii are un rol esential. De aceea, Sfantul Vasile cel Mare o numeste "inceputul vietii duhovnicesti". Iar Sfantul Isihie Sinaitul scrie cu privire la ea: "Unul dintre inteleptii in cele dumnezeiesti a zis: inceputul rodirii este floarea, si inceputul faptuirii, infranarea". De asemenea, Evagrie socoteste aceasta virtute ca foarte importanta, punand-o chiar in acelasi rand cu iubirea. Lucru de inteles, daca se cunoaste locul important pe care-l ocupa in suflet puterea poftitoare, ca si rolul fundamental pe care-l are atat in caderea, cat si in mantuirea omului.

Virtutea infranarii consta, esential, in stapanirea de catre om a puterii poftitoare, care se manifesta in primul rand prin taierea poftelor trupesti, patimase, simtuale, si, ca urmare, prin lipsirea de placerile legate de ele.

In sensul cel mai imediat si, de asemenea, cel mai strict, ea este dominare a dorintelor patimase ale trupului. Aceasta virtute o arata Apostolul atunci cand spune ca "imi chinuiesc trupul meu si il supun robiei" (I Cor. 9, 27). Dorintele patimase ale trupului sunt, esential, cele legate de hrana si sexualitate, care duc la patima lacomiei si, respectiv, a desfranarii, pe care Sfintii Parinti le numesc "patimi trupesti". In general insa, sunt toate cele care implica simturile.

Dar infranarea nu se margineste, desigur, la cele legate de trup. in sens larg, ea este inteleasa ca stapanire a dorintelor patimase ale sufletului, care constituie substanta aproape a tuturor celorlalte patimi. Astfel, Sfantul Vasile cel Mare scrie: "Cumpatarea nu trebuie privita numai sub un singur aspect (...). Nu, ci ea trebuie privita si in legatura cu toate celelalte dorinte rele pe care le incearca sufletul". Sfantul Ioan Gura de Aur spune, in acelasi sens, ca "infranarea sta in a nu te lasa tarat de nici o patima".

De aceea, putem spune ca, in general, cumpatarea consta in infranarea de la orice pofta necuvenita.

Pe de alta parte, si legat de aceasta, infranarea consta in a te feri de orice placere irationala, adica de placerile sensibile, care sunt firesc legate de poftele patimase. Daca ea trebuie sa se raporteze, in primul rand, la placerile legate de trup, mai ales la lacomie si desfranare, ea nu se margineste insa la ele, ci priveste de asemenea si

placerea incercata de sufletul care se lasa prada oricarei alte patimi prin care se cauta desfatarea. Iata sfatul pe care-l da Sfantul Vasile cel Mare: "in privinta patimilor sufletului, exista o singura si simpla masura a infranarii: indepartarea totala de toate cele care duc la placerea rusinoasa".

Sa aratam ca infranarea trebuie exercitata in raport cu toate manifestarile trupesti sau psihice care raspund dorintelor patimase si cautarii placerii; trebuie deci ca ea sa se indrepte si spre stapanirea pornirilor patimase ale tropului, si, mai inainte de toate, indeosebi spre retinerea de la gandurile si inchipuirile de acest fel.

Cumpatarea se manifesta deci atat ca "paza a trupului", cat si ca "paza a sufletului".

Daca scopul cumpatarii este cu adevarat de a "vesteji" partea poftitoare aceasta nu inseamna, asa cum am vazut, lepadarea oricarei forme de dorinta si, deci, mortificarea puterii poftitoare. Prin infranare omul se leapada-de poftele patimase si se intoarce de la folosirea contra firii, si deci perversa, a puterii sale de a dori. A te infrana de la placere nu inseamna a te lipsi de desfatare si bucurie, ci a te feri de placerea patimasa. Tot asa, a omori trupul inseamna a omori patimile care-i inrobesc pornirile;firesti. ,Jmpotrivjrea fata de poftele trupului", prin care Sfantul Vasile defineste cumpatarea, nu inseamna respingerea trupului (sub forma ignorarii sau a dispretuirii sale, de pilda), ci refuzul de a-l iubi in chip patimas. Asa cum spune Sfantul Grigorie Palama, talcuind spusa Apostolului Pavel (Rom. 7, 24), "trupul nu este ceva rau"; iar Apostolul "nu trupul il infiereaza, ci pofta care l-a dus Ia cadere". Si tot astfel, atunci cand Sfantul Vasile cel Mare arata ca infranarea este "retinerea de la toate acele lucruri pe care doresc sa le guste cei care traiesc dupa pofta", nu intelege prin aceasta renuntarea la lucruri in sine, ci la placerea patimasa pe care o asteapta omul de la ele.

Se cuvine sa ne retinem de la orice placere trupeasca din pricina relatiei stranse care exista intre ea si pacat. Am vazut ca Cornul a ajuns sa se foloseasca in chip nefiresc de puterile sale si a cazut astfel prada patimilor, pentru ca, instrainandu-se de Dumnezeu, s-a lasat ispitit si atras de placere. Si pentru ca "aproape tot pacatul se face de dragul placerii", retinerea de la placere care se face prin infranare este un mijloc de lupta impotriva pacatului si a patimilor, pentru a le nimici eu totul. Acest lucru il arata Sfantul Vasile cel Mare, spunand ca "infranarea este nimicire a pacatului, pieire a patimilor, mortificarea trupului pana in insesi afectiunile si dorintele naturale, inceput al vietii duhovnicesti (...), caci frange in sine boldul placerii. Caci voluptatea este marea momeala a raului, prin care noi oamenii alunecam usor in pacat si prin care tot sufletul este tras spre moarte, ca de o undita. De aceea, cel care nu se lasa infrant si slabit de aceasta, reuseste sa scape de toate pacatele prin infranare". Dorinta devine patimasa atunci cand cauta, prin cele catre care se indreapta, voluptatea iar nu bunurile duhovnicesti. Am vazut deja ca lucrurile nu sunt niciodata rele in sine, ca totul depinde de ceea ce vrea omul sa dobandeasca prin ele sau de folosirea pe care le-o da. De aceea, asa cum spune Sfantul loan Casian, nu trebuie sa ne lipsim de lucruri, ci sa ne infranam de la miscarea patimasa care ne mana spre cautarea prin ele a placerii sensibile. In ceea ce-l priveste, Sfantul Maxim face deosebire intre lucruri, reprezentarea noastra despre ele si patima legata de ele, Or, as.a cum arajta Sfantul Maxim "lupta (trebuie dusa numai) impotriva patimilor". "Mintea celui iubitor de Dumnezeu nu lupta impotriva lucrurilor, nici impotriva intelesurilor acestora, ci impotriva patimilor impletite cu intelesurile". Infranarea consta deci in lipsa alipirii de lucruri si, mai mult, in lipsa patimii legate de reprezentarea lor; infranarea, spune Sfantul Maxim, "pastreaza mintea nepatimasa fata de lucruri si intelesurile lor"; "mare virtute este sa nu te impatimesti; de lucruri dar cu mult mai mare decat aceasta e sa ramai fara patima fata de intelesurile lor".

Principiul cumpatarii, este ca, folosindu-te de lucruri, sa nu ai ca scop placerea. Cumpatarea desprinde dorinta de placerea sensibila, o impiedica sa devina dorinta de placere si, in general, o scoate de sub robia oricarei alipiri patologice de cele materiale.

Dar acesta nu este un tel in sine si nici scopul ultim al infranarii. Aceasta, mai intai de toate, are menirea de a tine in frau dorinta, de a o supune ratiunii, de a o pune in buna randuiala, de a o stapani. Altfel spus pentru a readuce si a indrepta cu totul numai si numai catre Dumnezeu si catre desfatarea de cele duhovnicesti, de care se impartaseste omul care se uneste cu El. Infranarea este cu adevarat lipsita de orice rost, daca prin ea omul nu ajunge sa-L doreasca si sa afle pe Dumnezeu. Astfel, Clement Alexandrinul arata ca, infranarea nu-i insotita de virtute daca nu se face din dragoste de Dumnezeu".

Sfantul Vasile cel Mare subliniaza, in acelasi sens, ca infranarea este "impotrivire fatisa la poftele trupului", pentru, ca omul sa se, dedice mai mult lui Dumnezeu".

Sfantul Maxim dupa ce arata cum au devenit patimase puterile omului, subliniaza rolul pe care-l are infranarea in intoarcerea la buna lor folosire: "Mintea netrebnica, cand trupul se misca prin simturi spre poftele si placerile sale, ii urmeaza si se invoieste cu inchipuirile si cu pornirile lui; iar cea virtuoasa se infraneaza si se retine de la inchipuirile si pornirile patimase si mai degraba se straduieste sa faca mai bune miscarile de felul acesta ale trupului". Putem spune ca, prin infranare, intr-un anume fel se recastiga energia puterii poftitoare, risipita in cautarea placerii prin patimile sufletului si ale trupului, si se foloseste la dobandirea bunurilor duhovnicesti. Sfantul Maxim, vorbind despre trup, arata ca "cel ce-si pastreaza trupul nesupus placerii si (deci) sanatos, il are impreuna-slujitor spre lucrarea celor bune". Pornind de la un exemplu foarte material, Sfantul Grigorie de Nyssa explica felul in care lucreaza infranarea: ea aduna din risipirea prin pacat si ratacirea prin patimi energia partii poftitoare a sufletului si o intoarce cu totul spre Dumnezeu. El arata de altfel ca este de ajuns ca aceasta energie sa fie retinuta si indreptata spre cele ce se cuvin, adica sa fie impiedicata sa se risipeasca, si indata infranarea se pune in slujba binelui si a inaltarii omului la Dumnezeu, intr-adevar, asa cum am vazut, toate puterile omului, si indeosebi cea poftitoare, sunt, pe de o parte, prin insasi natura lor, mereu in miscare, iar, pe de alta, ele nu pot sa se miste in acelasi timp si spre realitatile duhovnicesti, si spre cele pamantesti, care se exclud unele pe altele (cf. Mt. 6, 24; Le. 16. 13; Gal. 5, 17); de aceea, de indata ce dorinta este intoarsa de la unele, ea se indreapta iute spre celelalte. "Dupa cum apa, care de obicei curge la vale, silita sa treaca printr-o teava este adesea impinsa in sus, prin forta presiunii, pentru ca nu are cum sa se reverse altundeva, tot asa cugetarea omului, stransa din toate partile de infranare, lipsita de iesirile prin care rataceste, va fi inaltata spre dorirea celor de sus prin insasi insusirea ei fireasca de a se misca, caci, din pricina insusirii de a se misca neincetat pe care a primit-o de la Facatorul ei, ea nu poate niciodata sa ramana nemiscata; iar daca este impiedicata sa se miste spre cele desarte, ea nu poate decat sa se indrepte spre realitatile (duhovnicesti)".

Infranarea, spune Evagrie, "tamaduieste partea poftitoare a sufletului". Mai intai de toate ea vindeca patimile numite "trupesti", adica lacomia si desfranarea. Dar, desigur, efectele sale tamaduitoare se rasfrang asupra tuturor celorlalte patimi. Sfantul Vasile arata ca, in general, "infranarea este nimicirea pacatului, pieirea patimilor". Totusi, ea se vadeste a fi indeosebi leac pentru iubirea patimasa de sine, din care izvorasc toate celelalte patimi, si a patimii legate strans de ea, adica iubirea de placere. "Doctorul sufletelor, Care este Hristos, a dat doctoria potrivita fiecarei patimi (...); iubirii de placere, i-a dat infranarea", arata Avva Dorotei.

infranarea nu tamaduieste numai partea poftitoare a sufletului, ci foloseste la vindecarea intregului suflet. Abatand dorinta, dar si celelalte puteri sufletesti, de la placerea sensibila, infranarea le pune pe calea cea buna, le intoarce de la orientarea contrara firii la cea cuvenita firii si telului lor firesc. "Cel ce a stins prin infranare placerea intortocheata, complicata si amestecata in chip felurit in toate simturile, a facut drepte (caile) cele strambe".

In afara de functia ei tamaduitoare, infranarea are si rostul de a-l pazi pe om de boala patimilor, infranarea il fereste pe om de pacat omorand in el pofta rea si patimasa si facandu-l astfel nesimtitor la chemarea ispitei; si scotand acul iubirii de desfatare, "prin care tot sufletul este tras ca de o undita", il scapa de inclinarea spre pacat. Dupa cum spune Sfantul Maxim, "infranarea pastreaza mintea nepatimasa fata de lucruri si intelesurile lor". Ea le rapeste diavolilor puterea de a ispiti sufletul, fie el in stare de veghe, fie in somn, pastrand astfel netulburata puterea poftitoare a sufletului.

Daca pofta patimasa este boala pentru suflet, "infranarea este cea care in-sanatoseaza de orice boala", scrie Sfantul Vasile cel Mare. Intr-adevar, prin infranare, partea poftitoare a sufletului ajunge din nou in buna sa randuiala fireasca, isi regaseste rostul si lucreaza potrivit dreptei ratiuni. "Sufletul se misca cum se cuvine (rational) cand facultatea lui poftitoare s-a patruns de infranare", arata Sfantul Maxim. De aceea ea este cu adevarat virtute si izvor de virtuti.

Dintre celelalte virtuti, cea de care este cel mai strans legata si care o vadeste ca ajunsa la desavarsire este "starea sanatoasa a mintii sau a inimii", sau starea inimii curatite de orice inclinare patimasa spre placere, de orice fel ar fi aceasta, si cate, in acest context, s-ar putea traduce prin "curatie a inimii" sau, inca si mai potrivit, prin "neprihanire duhovniceasca".

Cu privire la legatura dintre infranare si neprihanire, Sfantul Vasile cel Mare scrie ca "infranarea nu ne invata curatia, ci chiar ne-o da". Tot asa spune si Avva Dorotei: "Cel ce se infraneaza intru cunostinta (...) voieste ca prin infranare sa dobandeasca neprihanirea".

Impiedicand puterea poftitoare sa se raspandeasca si sa. se risipeasca in multimea patimilor si, dimpotriva, adunand-o si itndreptand-o spre Dumnezeu, infranarea unifica nu numai aceasta putere a sufletului, ci si toate celelalte puteri ale lui care se raspandesc p. data cu ea sau din pricina ei. Ea contribuie astfel in mare parte la desfiintarea nenumaratelor scindari de care sufera omul cazut si aduce sufletul la unitatea si simplitatea sa dintai.

Pentru ca-l tamaduieste pe om de pacat si de patimi, si indeosebi de cele care-l tin legat de, voluptate, infranarea il face pe om liber."infranarea ne elibereaza, pentru ca ea este in acelasi timp si doctorasi putere", arata Sfantul Vasile cel Mare. Prin ea, omul isi regaseste autonomia spirituala, care-l face asemenea lui Dumnezeu. "Prin cumpatare ajungem tocmai la Dumnezeu, (si ca si El).,. nu-si mai doresti nimic, simtind ca ai de toate in tine (...), ca si cum n-ai mai duce nevoie de nimic, ci ai fi in plenitudine deplina".

Iar pentru ca ea curata puterea poftitoare de patimi, care intuneca mintea omului, il aduce pe om la cunoasterea duhovniceasca. De aceea, Clement Alexandrinul o socoteste temelie a cunoasterii lui Dumnezeu. Sfantul Maxim o asaza alaturi de iubire, care, potrivit invataturii tuturor Sfintilor Parinti, este poarta cunoasterii: "Nu nesocoti dragostea si infranarea. Caci acestea, curatind partea patimasa a sufletului,

iti gatesc necontenit calea spre cunostinta"; "Mantuitorul zice: "Fericiti cei curati cu inima, caci aceia vor vedea pe Dumnezeu" (Mt. 5,8). Deci il vor vedea pe El si comorile din El atunci cand se vor curati pe ei insisi prin dragoste si infranare, si cu atat mai mult, cu cat vor spori curatirea". Curatindu-l astfel pe om si facandu-l, astfel, vrednic de a se apropia de Durnnezeu si a se uni cu El, infranarea il face in Cele din urma partas la viata dumnezeiasca, nestricacios si nepatimitor, asemenea lui Dumnezeu Cel cu totul nepatimitor.

Capitolul urmator

*Barbatia*

**Barbatia**

Am vazut ca prin pacat si puterea iutimii a cazut prada bolii, omul folosindu-se de ea pentru a le face pe plac diavolilor, pentru a se razboi ca sa-si implineasca poftele trupesti si sa primeasca din ele placerea, ca sa inlesneasca lucrarea patimilor si sa-si satisfaca iubirea patimasa de sine.

Am vazut, de asemenea, ca tamaduirea acestei puteri sufletesti fiu se face prin ingradirea sau nimicirea ei, caci iutimea nu numai ca este de folos sufletului si-i slujeste omului in multe fapte bune, dupa cum spun Sfintii Parinti, dar ea este cu totul dejrebuinta pentru a ajunge la bunatatile cele dumnezeiesti, dupa cum invata insusi Mantuitorul: "imparatia cerurilor se ia prin straduinta si cei ce se silesc pun mana pe ea" (Mt-. 11, 12 si LC; 16, 16).

Nu trebuie deci ca aceasta putere a sufletului sa fie mortificata ci intoarsa de la rau, pentru a se misca in chip cuvenit si potrivit cu firea cum a fost creata de Dumnezeu''. Iar aceasta se face, mai intai de toate, punand-o sa se razboiasca cu raul, sub toate formele sale, caci pentru aceasta i-a fost data omului de Dumnezeu, ca arma. Si astfel omul ii reda acestei puteri rostul ei firesc si deplina sanatate. Trebuie, deci, sa folosim puterea iutimii pentru a lupta impotriva pacatului si a patimilor, inclusiv a maniei, ca patima care se iveste;prin reaua folosire a acestei puteri. Talcuind spusa Psalmistului: "Maniati-va, dar nu gresiti" (Ps. 4, 4), Sfantul loan Casian scrie: "Oare nu este limpede (ca vrea sa spuna): maniati-va impotriva viciilor si furiei voastre ?". Si mai arata inca: "Chiar intepaturile maniei nu ne dam seama ca le-au fost daruite cu un scop foarte sanatos, ca, indignandu-ne impotriva viciilor si ratacirilor noastre, sa ne las am stapaniti mai degraba de virtuti si ravne duhovnicesti".

In general, iutimea sufletului se cuvine sa lupte impotriva "omului cel vechi" si a imboldirilor ticaloase ce se starnesc in el, sa se razboiasca cu "omul care implineste pofta- trupului". Suntem datori sa miscam mania impotriva omului nostru din afara (..). Sta scris: ŤManiati-va impotriva pacatuluiť, adica maniati-va pe voi insiva scrie Isihie Sinaitul.

Lupta impotriva patimilor, a pornirilor rele ale omului celui vechi, in chip esential ia forma luptei launtrice impotriva gandurilor semanate de diavoli, a luptei contra ispitelor. Talcuind versetul patru al psalmului amintit, Sfantul loan Casian scrie: "Ni se

porunceste sa ne maniem cu folos impotriva noastra insine si impotriva imbolditilor ticaloase ce se starnesc in noi si sa nu gresim impingandu-le pe acestea spre fapte vatamatoare". "Negresit, avem sadita in noi mania spre o buna slujire, la care este folositor si sanatos sa recurgem numai atunci cand fierbem de manie impotriva pornirilor ticaloase ale inimii noastre", adauga Sfantul Ioan Casian.

Aceasta lupta este strans legata de cea impotriva diavolului si a duhurilor celor rele, care-l momesc pe om spre rau, il starnesc la faptuirea lui si vor sa-l supuna voii lor ticaloase. Asa dupa cum arata Sfantul Isihie Sinaitul, "suntem datori sa miscam... mania impotriva... sarpelui Satan". Tot asa spune si Evagrie: "Din fire, partea patimasa lupta cu demonii". Sfantul Grigorie de Nyssa scrie si el, in acelasi sens: "Cat priveste iutimea, mania, furia, sa ne folosim de puterea lor fireasca impotriva furului celui vrajmas, care se strecoara in launtru pentru a rapi comoara cea dumnezeiasca si care vine "sa fure si sa junghie si sa piarda" (In 10, 10)". Sfantul Vasile aminteste, cu privire la aceasta, versetul din Facere (3, 15), prin care insusi Dumnezeu spune ca va pune "dusmanie" intre om si Sarpe. Am putea cita aici numeroase versete din Psalmi, in care vedem cum credinciosul, urmand Psalmis-tului, isi arata ura fata de diavoli, numiti in chipuri diferite ("calcatorii de lege", "nelegiuitii", "pacatosii", "cei rai", "vrajmasii", "ostirile vrajmase", "neamurile cele straine"), cerandu-I lui Dumnezeu sa-Si reverse mania Lui, ca sa-i alunge, sa-i faca neputinciosi si sa-i nimiceasca.

Daca insa omul se ridica impotriva voii diavolilor, este pentru ca sa se poata implini in el voia lui Dumnezeu, iar daca lupta contra patimilor, face aceasta pentru a zidi in el virtutile. Si daca se impotriveste pornirilor rele ale omului vechi, o face pentru a deveni in Hristos un om nou. Astfel, lupta partii patimase a omului impotriva rautatii se vadeste a fi lupta pentru implinirea binelui. "Sufletul rational lucreaza firesc atunci cand partea lui patimasa se lupta pentru virtute", scrie Evagrie.

A lupta pentru virtute inseamna mai intai de toate a lupta pentru a o castiga; de aceea, puterea iutimii apare ca un adevarat motor al vietii duhovnicesti, ca forta care misca sufletul si-l ridica la Dumnezeu. Sfantul Vasile cel Mare scrie ca: "daca vom face ca mania., sa asculte de ratiune, ea va fi un nerv al sufletului, care ii da impuls pentru savarsirea faptelor bune". Apoi, mai inseamna a lupta ca s-o pastrezi; in vreme ce, patimas folosita, ea se razboieste ca sa pastreze bunurile trupesti; bine si sanatos folosita, ea se va bate pentru ca bunatatile duhovnicesti primite de la Dumnezeu sa nu-i fie rapite de Cel vrajmas. Sfantul Maxim Marturisitorul indeamna, in acest sens: "iutimea sa lupte pentru pastrarea lui Dumnezeu". Dat fiind ca, "din fire, partea patimasa lupta in vederea unei placeri oarecare", luptandu-se pentru bunurile spirituale, puterea poftitoare lupta "pentru placerea duhovniceasca si starea de fericire creata de o astfel de placere", in loc sa caute, ca atunci cand este rau folosita, placerea sensibila.

Se cuvine sa aratam ca mania care corespunde folosirii dupa virtute a partii patimase - cea care duce "lupta cea buna", cum spune Apostolul (l Tun. 6, 12; 2 Tim. 4, 7), si pe care Sfintii Parinti o numesc "mania cea inteleapta ", "mania cea dreapta" - se deosebeste de mania patimasa nu numai prin telul ei, ci si prin felul cum se manifesta; caci acestea doua sunt ratiunile pentru care ea este manie lipsita de pacat, adica mania despre care vorbeste Psalmistul cand spune: "Maniati-va, dar nu gresiti" (Ps. 4, 5), sau, atunci cand se refera la vrajmasii spirituali: "Cu ura desavarsita i-am urat pe ei" (Ps. 138, 22). intr-adevar, ea este o manie bine strunita, lipsita de tulburare, cu totul potrivita cu starea de nepatimire, care este telul nevointei (praxis).

Astfel folosita, iutimea poate fi asimilata virtutii curajului, barbatiei. In acest sens, Evagrie scrie: "Cand virtutea se afla... in partea irascibila, se numeste barbatie", iar Sfantul Maxim spune si el la fel: "Iutimea dupa fire are in sine barbatia".

In vreme ce, folosindu-se de ea in chip patimas, omul lasa prada bolii puterea iutimii, iar prin ea, intregul sau suflet, folosita dupa dreptate, se insanatoseste si ajunge ea insasi ,,ieac", redandu-i-se rostul firesc, intr-adevar, asa cum spune Sfantul loan Gura de Aur, "mania a fost sadita in noi nu pentru ca sa ne impinga sa pacatuim (...), nu ca s-o schimbam in patima, neputinta si slabiciune, ci ca prin ea sa ne lecuim de patimi".

Folosita cum se cuvine, puterea iutimii apare, cand e vorba de tamaduirea sufletului, ca un bun sprijin pentru ratiunea prevazatoare si inteleapta. Caci mintea, luminata duhovniceste, arata care este calea binelui si luptele care trebuie duse pentru a o strabate, dar ea singura nu-l poate impinge pe om pe aceasta cale si nici nu-l poate jrnana to lupta; iutimea sufletului este tocmai forta de care are nevoie pentru a face aceasta, si fara ea ar ramane neputincioasa. Sfantul Vasile. cel Mare scrie in acest sens: "intocmai ca un soldat care asculta de ordinele generalului si intotdeauna gata sa sara-n ajutor, cand e nevoie, tot asa mania este de un real folos sufletului, spre a sari in ajutorul ratiunii impotriva pacatului.... Daca gaseste vreodata sufletul molesit de placeri, mania il face, din extrem de moale si adormit, sever si energic. Ca daca nu te-ai mania impotriva pacatului, n-ai putea sa-l urasti atat cat trebuie (...). Acesta este ajutorul cel mai bun si cel mai potrivit dat de pasiunea maniei partii rationale a'sufletului''.

Multi Sfinti Parinti, asemenea Sfantului Vasile cel Mare, subliniaza rolul esential pe care-l joaca puterea irascibila readusa la rostul ei firesc; in dinamizarea vietii duhovnicesti. "Mania este unealta foarte folositoare pentru a trezi sufletul din lancezeala" si "a-i da vigoare", arata Sfantul loan Gura de Aur. Iar Sfantul Maxim Marturisitorul indeamna ca "mintea sa se intinda intreaga spre Dumnezeu, intarita de iutime ca de un tonic".

Cu adevarat nici vorba nu poate fi de viata duhovniceasca fara lupta; omul-nu poate primi puterea pe care i-o da Dumnezeu, daca nu-si incordeaza intreaga sa putere; fara barbatie, el nu poate infrunta neincetatele atacuri ale vrajmasilor mantuirii sale si-nu poate strabate impletiturile viclene ale acestora. Daca luarea-aminte, asa cum vom vedea, ii lumineaza si-i netezeste calea, prin puterea iutimii inainteaza el pe aceasta cale si o strabate pana la capat.

Capitolul urmator

*Rolul terapeutic al parintelui duhovnicesc*

**Rolul terapeutic al parintelui duhovnicesc**

Discernamantul duhovnicesc asa cum il inteleg cel mai adesea Sfintii Parinti este o harisma pe care omul o primeste pe treptele cele mai inalte ale ostenelilor duhovnicesti, atunci cand, ajungand la capatul lucrarii (praxis) atinge starea de nepatimire. intr-adevar, atata vreme cat patimile mai staruie in om in vreo oarecare masura, cugetarea sa este stramba, iar puterea de a deosebi cele bune de cele rele,

cu totul slaba si stricata.

Dar inca de la inceputul nevointei duhovnicesti, omul trebuie sa afle calea cea buna si dreapta, sa stie sa se fereasca de primejdiile si cursele de care este inconjurat, sa cunoasca in fiecare clipa ce trebuie sa faca pentru a implini voia lui Dumnezeu, ca sa nu umble pe carari ratacite. De la bun inceput, el trebuie, si intr-o oarecare masura si poate, sa puna in lucrare virtutea dreptei socotinte, pe care o poate castiga mai ales prin citirea Sfintelor Scripturi. Dar pe cele dintai trepte, ea nu-i poate da lumina deplina de care are nevoie pentru a inainta pe calea presarata cu atatea primejdii, a sfintelor nevointe. El are nevoie, de aceea, de o calauza priceputa si iscusita care sa implineasca lipsa de deplinatate a puterii sale de discernamant. O astfel de calauza este parintele duhovnicesc sau Batranul (gheron; iar in limba rusa: staret), nume dat de Sfanta Traditie. Rostul sau nu se margineste la cel de invatator si de sfatuitor; traditia ascetica in unanimitate il socoteste cu adevarat doctor, care-l tamaduieste de boala pe cel care se lasa in grija sa, facandu-l deplin sanatos.

La primii pasi pe calea nevointei, omul mai intotdeauna are o anumita retinere si o oarecare impotrivire la gandul ca trebuie sa se dea cu totul in mana unui parinte duhovnicesc, lasandu-se in grija si indrumarea sa, mai ales pentru ca, asa cum vom vedea, aceasta impune ca el sa-si destainuiasca sufletul, aratandu-i toate bolile sale. La noi, oamenii - spune Sfantul Grigorie de Nazianz - "ratiunea si iubirea de sine, ca si neputinta si refuzul de a ne supune cu usurinta, sunt cele mai mari piedici in calea virtutii. Ne ridicam impotriva celor ce ne vin in ajutor si toata ravna pe care ar trebui s-o indreptam spre aratarea bolii inaintea celor care ne ingrijesc, noi o folosim ca sa scapam de tratament. Ne folosim toata barbatia ca sa ne facem rau noua insine, si mintea, ca sa ne impotrivim insanatosirii noastre"; sau ne tainuim greselile, sau ni le indreptatim, "incapatanandu-ne (...) in a nu ne lasa ingrijiti cu leacurile intelepciunii, care tamaduiesc neputinta sufletului. Sau (...) suntem in chip fatis lipsiti de rusine fata de pacatele noastre si cu totul obraznici fata de cei care au sarcina de a ne ingriji".

Socotind ca se poate lipsi de un parinte duhovnicesc, omul se amageste singur. Caci cel care voieste cu adevarat sa se faca sanatos si sa strabata pana la capat calea nevointei are neaparat nevoie de un duhovnic. Astfel, Sfantul Ioan Scararul scrie: "S-au inselat cei ce s-au increzut in ei insisi si au socotit ca n-au nevoie de nici un povatuitor". Iar Sfintii Calist si Ignatie Xanthopol spun si ei la fel: "Cei care nu asculta si nu umbla potrivit sfatului, seamana foarte multe cu osteneala si cu sudoare, lucrand ca in vis". De aceea, Sfantul Nichifor din Singuratate invata asa: "De nu afli povatuitor, trebuie cautat cu osteneala".

Nevoia de indrumare duhovniceasca tine mai intai de toate de neputinta omului de a se cunoaste pe sine insusi9 si de a-si cantari dupa dreptate faptele, atata vreme cat n-a ajuns la curatia nepatimirii, care, dupa cum vom vedea, face deplina puterea deosebirii si duce la desavarsita cunoastere de sine. Cata vreme este bantuit de patimi, judecata omului este stramba. Mai ales daca este biruit de slava desarta si de mandrie, el "repede vede pacatul altuia, dar este zabavnic in a-si cunoaste propriile-i pacate", dupa cum arata Sfantul Vasile. Or, asa cum am vazut, sporirea duhovniceasca atarna de recunoasterea propriilor pacate; de altfel, Sfintii Parinti inteleg prin cunoastere de sine "a-ti cunoaste pacatul", in general insa toate patimile intuneca si stramba judecata omului, ii slabesc puterea de a deosebi binele de rau, il impiedica sa vada ceea ce cu adevarat ii este de folos si-l lipsesc de "cunoasterea sigura a voii dumnezeiesti in orice timp si loc si lucru". De aceea, spune Avva Zenon, omul nu se poate "increde in sine" si "nu-si poate fi singur de folos". Avva Dorotei invata, in acest sens: "Aflandu-te in starea celui supus, niciodata sa nu crezi inimii

tale. Caci vechile impatimiri te orbesc"; "nicicand sa nu ne incredem in inima noastra, caci ceea ce este stramb, chiar si pe cele drepte le stramba din pricina impatimirii". Luandu-se dupa propria sa minte, omul nu se vede nici pe sine, nici nu stie ce cale sa ia si in orice clipa se poate rataci. Sfantul Nichifor din Singuratate scrie astfel: "De aceea trebuie cautat un povatuitor neinselator, ca din invatatura si pilda aceluia sa invatam cele ce cad la dreapta si la stanga atentiei (...). Scotandu-le pe acestea la iveala, el ne arata in chip neindoielnic calea duhovniceasca si asa o vom strabate cu usurinta".

Nevoia unui parinte duhovnicesc este cu atat mai mare cu cat omul se afla in primejdia de a umbla dupa voia sa, care, in starea pacatoasa in care se afla el, nu face decat sa se impotriveasca voii lui Dumnezeu. "Daca omul nu infatiseaza toate ale sale - spune Avva Dorotei - mai ales daca vine de la o obisnuinta si de la o vietuire rea, diavolul gaseste in el o voie si o pornire spre indreptatire, si prin ea il va rapune (...) Caci atunci cand tinem la voia noastra (...), atunci noi insine uneltim impotriva noastra cu viclenie, convin-gandu-ne ca un lucru e bun si nu ne dam seama ca ne pierdem. Caci cum putem cunoaste voia lui Dumnezeu, sau sa o cautam pe ea, cand ne incredem in noi insine si tinem la voia noastra?". Dandu-se in grija unui duhovnic, omul poate sa-si biruiasca voia sa, care, dupa spusa Avvei Pimen, este "zid de arama intre el si Dumnezeu si piatra care bate impotriva". Tot astfel, va dobandi omul smerenia. Sfantul Ioan de Gaza scrie in acest sens: "Cel care cugeta sa faca ceva bun dupa mintea sa, fara a-i intreba pe Parintii cei duhovnicesti, se afla in afara de Lege si nu face cele dupa dreptate. Dimpotriva, cel care pe toate le face cu intrebare, acela implineste Legea si Proorocii, caci e semn de smerenie sa intrebi (ce se cuvine sa faci). Si se face acesta urmator al lui Hristos, Care S-a smerit, chipul robului luand. Caci dupa adevar se spune ca omul fara povatuitor isi este siesi dusman".

De parinte duhovnicesc are nevoie si cel care vrea sa sporeasca in nevoin-ta, din pricina necunoasterii curselor si primejdiilor care-l pandesc la tot pasul si mai ales a mijloacelor prin care poate sa se fereasca de ele sau sa le infrunte. De aceea, Avva Ioan de Gaza da acest sfat: "intreaba pe Parintii duhovnicesti si fa cum ti-or spune. Nu urma judecatii tale, ca sa nu te primejdu-iesti prin nestiinta". "Asadar, fiule - spune Sfantul Marcu Ascetul -, cine vrea sa ia crucea si sa-L urmeze pe Hristos, prin neincetata cercetare a gandurilor din sine (...) si prin intrebarea slujitorilor lui Dumnezeu, care sunt de acelasi suflet si de acelasi gand si care poarta aceeasi lupta, trebuie sa-si sporeasca, inainte de toate, cunostinta si intelegerea. Aceasta din motivul ca nu cumva, nestiind pe unde si cum umbla, sa calatoreasca in intuneric, lipsit de lumina sfesnicului. Caci cel care calatoreste dupa socoteala sa, fara cunostinta evanghelica si fara calauzirea cuiva, de multe se impiedica si cade in multe gropi si curse ale celui rau, mult rataceste si prin multe primejdii trece si nu stie la ce tinta va ajunge". "Atunci poarta razboiul mai usor si il cunoaste mai bine - spune in continuare -, daca va fi cu luare-aminte la sine insusi (...) si se va sili sa fie impreuna cu Parinti duhovnicesti incercati, lasandu-se inteleptit si calauzit de ei. Caci e primejdios lucru a fi cineva singur, fara martori, a se calauzi dupa voia sa si a convietui cu cei neincercati in razboiul duhovnicesc. Unii ca acestia sunt biruiti de alte feluri de razboaie. Caci multe sunt mestesugirile pacatului si se tin bine ascunse; si felurite curse si-a intins vrajmasul pretutindeni. De aceea, daca e cu putinta, e bine sa te silesti si sa te straduiesti a fi sau a te intalni neincetat cu barbati cunoscatori, in felul acesta, desi nu ai tu insuti faclia adevaratei cunostinte, fiind inca nedesavarsit cu varsta duhovniceasca si prunc, dar insotindu-te cu cel ce o are, nu vei umbla in intuneric, nu te vei primejdui de laturi si de curse si nu vei cadea intre fiarele lumii spirituale, care pandesc in intuneric si rapesc si ucid pe cei ce umbla intru el fara

faclia duhovniceasca a cuvantului dumnezeiesc.

Data fiind multimea fara de numar a acestor primejdii, fara indrumare caderile sunt de neinlaturat si adesea fara putinta de ridicare si indreptare. Caci, asa cum spune Ecclesiastul: "Vai de cel singur care cade si nu este cel de-al doilea ca sa-l ridice" (Eccl. 4, 10). Avva Dorotei spune si el: "in Pilde se zice: "Cei ce n-au carmuire, cad ca frunzele, iar mantuirea este intru sfat mult" (Pilde 11, 14). Luati seama, fratilor, la intelesul cuvantului, luati seama la ce ne invata Sfanta Scriptura. Ne indeamna sa nu ne incredem in noi insine, sa nu ne socotim pe noi insine intelepti, sa nu credem ca putem sa ne carmuim pe noi insine. Avem nevoie de ajutor; avem nevoie de cel ce ne carmuieste dupa Dumnezeu. Nimic nu e mai jalnic, nimic nu e mai pierzator, decat sa nu avem pe cineva care sa ne povatuiasca pe calea lui Dumnezeu (si sa cadem ca frunzele)". Si intr-adevar - dupa cum arata Sfantul Grigorie de Nyssa - multi s-au amagit si au cazut, lipsindu-le indrumarea cuvenita.

Deci nu numai "cei incepatori", asa cum s-ar putea crede, au nevoie de o asemenea calauzire, ci si "cei sporiti". Astfel, Sfantul Maxim scrie ca "inteleptului nu-i apar (intelepte) cuvintele sale, ci cand i se va parea ca e mai sigur ca sunt adevarate si bune, atunci se va increde mai putin in judecata lui. El ia pe alti intelepti ca judecatori ai cuvintelor si gandurilor sale, ca "sa nu alerge sau sa nu fi alergat in desert" (Gal. 2, 2)". Intr-adevar, primejdia de a se rataci sau de a cadea este cu atat mai mare cu cat omul a sporit mai mult in viata duhovniceasca. Laturile si cursele vrajmasilor se inmultesc si sunt tot mai viclene atunci cand omul se apropie de sfarsitul alergarii, iar caile pe care ajunge sa umble ii sunt din ce in ce mai putin cunoscute, pentru ca sunt din ce in ce mai straine de obisnuitele cai ale acestei lumi. Fara ajutorul unui parinte duhovnicesc incercat si iscusit, care cunoaste drumul, pentru ca l-a strabatut el insusi, si stie si primejdiile, omul nu poate ajunge la capatul doririlor. Sfantul Ioan Scararul arata astfel ca multi, "voind sa faca o cale lunga", "pe la mijlocul ei fie s-au primejduit, fie s-au intors, aflandu-se nepregatiti pentru greutatile ei", din pricina unei indrumari nepotrivite.

Numai prin ascultarea fata de un Batran poate omul calatori pana la capat, "fara primejdie si fara ratacire pe calea Parintilor", singura cale care-l duce pe om la desavarsire, dupa cum spune in mai multe randuri Sfantul Ioan Ca-sian: "Daca vrem in fapt sa ajungem la o adevarata desavarsire a virtutilor, trebuie sa-i urmam pe acei dascali si indrumatori, care au dobandit-o si cer-cat-o in mod real, nu imaginandu-si-o in discutii fara miez; ci ei vor putea sa ne invete si sa ne calauzeasca spre aceasta desavarsire, indicandu-ne drumul cel mai sigur pe care sa ajungem acolo"; "Domnul nu arata calea desavarsirii nici unuia dintre cei ce dispretuiesc invatatura si asezamintele Batranilor de la care au ce invata, nesocotind aceste cuvinte pe care ar trebui sa le respecte cu sfintenie: "intreaba pe tatal tau si-ti va da de stire, intreaba pe batrani, si-ti vor spune" (Deut. 32, 7)".

Batranul este un parinte duhovnicesc. Aceasta inseamna ca intre el si cel pe care-l indruma nu se stabilesc relatii de felul celor dintre maestru si discipol, ci de felul celor care exista intre un tata si fiul sau. Arhetipul acestora este relatia dintre Tatal ceresc, "Tatal Domnului nostru Iisus Hris-tos, din Care isi trage numele orice neam in cer si pe pamant" (Efes. 3, 14-15), si oameni, care sunt fiii Sai adoptivi. Adica, legatura dintre parintele duhovnicesc si fiul sau duhovnicesc este o legatura de iubire reciproca. Aceasta inseamna ca menirea duhovnicului nu este, ca cea a maestrului, numai de a instrui. Parintele duhovnicesc, asa cum de altfel arata si numele, are rostul de a-l naste intru duh pe ucenic, de a-l face sa se nasca "de sus", de a-l ajuta sa creasca pana la masura barbatului desavarsit in Hristos, asa cum le spune Apostolul fiilor sai

duhovnicesti: "O, copiii mei, pentru care sufar iarasi durerile nasterii, pana ce Hristos va lua chip in voi !" (Gal. 4, 19). Rostul lui, deci, nu este unul speculativ, ci activ.

Acest rost activ se manifesta in ingrijirile concrete pe care le da fiului sau duhovnicesc, care, bolnav fiind, vine la el ca sa se tamaduiasca. Fiindca parintele duhovnicesc este cu adevarat o calauza33 care nu da indicatii abstracte, teoretice. El nu arata pe o harta dinainte facuta care este calea cea buna; el insusi calatoreste cu fiul sau duhovnicesc, purtandu-l pe umerii sai; il indruma pas cu pas, ferindu-l de ratacire; il ajuta sa vada primejdiile si sa le infrunte, sa treaca peste stavile si sa strabata pana la capat fiecare dintre etapele acestui drum. Or, principalele stavile in calea inaintarii duhovnicesti sunt patimile, care, asa cum am aratat, sunt de fapt boli ale sufletului. De aceea, pentru ca-l ajuta sa scape de ele, rolul duhovnicului este in chip fundamental terapeutic. Lucrarea duhovnicului este socotita de Sfintii Parinti drept lucrare de lecuire a sufletelor, intru totul asemanatoare cu cea de tamaduire a trupurilor, si adeseori in scrierile ascetice duhovnicul este numit "doctor duhovnicesc", fie, direct, "doctor", sau contextul ni-l arata in chip limpede ca atare. Sfantul Atanasie al Alexandriei spune despre Sfantul Antonie cel Mare ca era "daruit de Dumnezeu in intregime Egiptului ca un doftor". Avva Ammona spune ca indeobste Parintii pustiei "de Dumnezeu au fost trimisi in mijlocul oamenilor, intariti fiind in virtute, ca sa-i vindece de bolile lor", caci "erau doctori ai sufletelor si putere aveau sa le tamaduiasca de boli". Sfantul Antonie cel Mare spune si el la fel: "Parintii din vechime au fugit in pustie ca sa se tamaduiasca, si s-au tamaduit; si facandu-se doctori iscusiti, s-au aplecat cu dragoste spre cei care erau bolnavi, si i-au vindecat". Sfantul Ioan Gura de Aur arata ca monahul incercat "ajunge sa-l vindece cu totul" pe cel care vine la el ca sa-i ceara ajutorul. Sfantul Ioan Scararul spune ca "cei bolnavi vor afla leacul tamaduitor prin purtarea de grija a lui Dumnezeu si prin iscusinta doftorilor duhovnicesti" si vorbeste de "cei tamaduiti de patimile sufletesti prin ingrijirea doctorilor". Tot el indeamna: "Dezgoleste-ti rana in fata doftorului", caci "rari sunt cei ce se tamaduiesc fara doftor". Sfantul Ioan de Gaza ii spune unuia care-i cerea sfatul: "Pri-meste-i (pe sfinti)... ca cel ce, fiind bolnav, are nevoie de doctor. Si foloses-te-te de ei, pana te va duce Dumnezeu la cele desavarsite". Sfantul Grigorie de Nazianz vorbeste despre preotii care au luat jugul duhovniciei ca despre niste doctori "carora" s-a incredintat indeplinirea slujirii de a tamadui", adaugand ca "noi, preotii, impreuna lucram si impreuna slujim aceasta medicina (duhovniceasca)". Unii Parinti ei insisi se prezinta, fie limpede, fie lasand sa se inteleaga aceasta, ca doctori duhovnicesti. Gasim astfel de exemple la cei vechi, mai inainte chiar de aparitia crestinismului; astfel, Filon Alexandrinul ne spune despre membrii unei comunitati ascetice ca-si spuneau "terapeuti": "Ca acesti filosofi au ales cele bune" - scrie Filon - "se vadeste cu usurinta prin numele pe care-l poarta: therapeutes - barbatii - si thera-peutrides - femeile; cu adevarat acesta este numele lor, mai intai pentru ca lucrarea vindecatoare cu care se indeletnicesc este superioara medicinii practicate in orasele noastre, care nu trateaza decat trupurile, in timp ce aceasta ingrijeste si sufletele cazute prada bolilor greu de tamaduit pe care multimea nenumarata a patimilor si a celorlalte rele le aduce asupra lor". Iar ei isi dau acest nume nu numai pentru ca incearca prin viata virtuoasa pe care o duc sa se vindece de propriile boli sufletesti, ci si pentru ca, asa cum arata Eusebiu de Cezareea, "ei ingrijesc si vindeca sufletele celor care vin la ei".

Grija duhovniceasca de celalalt si indrumarea lui nu sunt usor de implinit. Alcatuirea din multe laturi a sufletului omenesc, insasi firea lui deosebita; inaltimea tintei spre care alergam; caracterul tainic si greu de cunoscut din afara al realitatilor duhovnicesti despre care ni se vorbeste, ca si natura luptei pe care o avem de dus impotriva unor dusmani cumpliti si nevazuti, sunt tot atatea motive pentru care medicina duhovniceasca este o arta si o stiinta mult mai dificila decat vindecarea trupurilor. Dupa cum arata Sfantul Grigorie de Nazianz: Intr-adevar, indrumarea

sufletelor este- arta artelor si stiinta stiintelor, pentru ca omul este cea mai tainica faptura. E usor sa intelegem aceasta, daca vom compara tamaduirea sufletelor cu medicina, care se ocupa de ingrijirea trupurilor. Daca stai sa te gandesti cat de grea si trudnica este aceasta din urma, iti dai seama ca medicina pe care noi o practicam cere cu mult mai multa truda si este cu mult mai de pret, data fiind natura obiectului ei, stiinta si priceperea de care ai nevoie pentru a o practica, ca si maretia tintei spre care se indreapta toate aceste straduinte, in primul caz, ne ingrijim de trup, adica de o materie stricacioasa si trecatoare, menita dintru inceput sa se desfaca in cele din care a fost facuta, potrivit firii ei (...) Cand e vorba despre cealalta, grija se indreapta spre suflet, care vine de la Dumnezeu, care este dumnezeiesc, care este partas al slavei celei ceresti si care tinde spre ea si ravneste s-o redobandeasca". "Sa mai adaugam si acest motiv: adesea medicina trupurilor se ingrijeste mai putin de cele dinlauntru, lucrarea ei priveste mai mult cele ce se vad in afara; in vreme ce grija si zelul nostru se indreapta spre cercetarea omului ascuns in adancul inimii si ne luptam impotriva unui dusman care duce cu noi un razboi launtric nevazut. "Acestea sunt ratiunile pentru care noi socotim lucrarea noastra de tamaduire cu mult mai trudnica decat cea care se practica atunci cand se are in vedere trupul, si din aceasta pricina ea este si de mai mare pret".

Cu toate ca multi se cred in stare sa implineasca o asemenea lucrare, greutatea ei face ca adevaratii duhovnici sa fie foarte rari, pentru ca primejdia amagirii este foarte mare atata vreme cat nu s-a ajuns la nepatimire. Si de aceea, in acest domeniu pot fi "multi dascali mincinosi si inselatori".

Pentru a fi cu adevarat calauza si tamaduitor duhovnicesc, trebuie ca duhovnicul sa tina "invataturile cele sanatoase", altfel spus sa fie desavarsit ortodox (adica drept credincios), iar in lucrarea sa de vindecare a sufletelor sa urmeze cu credinciosie invatatura Parintilor din vechime. Cu privire la acest subiect, Sfantul Grigorie de Nyssa spune: "Dupa cum oamenii au dobandit prin experienta cunostinte medicale altadata necunoscute, iar in urma faptele le-au intarit unele observatii, astfel incat ceea ce este de folos si ceea ce dauneaza, cunoscute ca atare prin marturia experientei, au patruns in cartile dupa care se studiaza aceasta stiinta, iar observatiile inaintasilor sunt folosite de urmasi drept precepte; si dupa cum astazi cel care vrea sa se aplece asupra acestei arte nu este nevoit sa judece prin propria sa experienta eficacitatea leacurilor, si asa sa vada daca este daunator sau tamaduitor, ci, dupa ce a dobandit de la altul cunostintele sale, practica el insusi aceasta arta, vindecand pe multi; tot asa este si cu arta de a tamadui sufletele, adica cu filoso-fia, prin care invatam stiinta vindecarii tuturor patimilor de care sufera sufletul: nu prin pareri lipsite de orice temei sau prin presupuneri se dobandeste cunoasterea in aceasta stiinta, ci prin ucenicie pe langa cel care si-a castigat aceasta destoinicie printr-o indelungata si bogata cercare a lucrurilor".

Aceasta insa nu este de ajuns. Parintele duhovnicesc trebuie nu numai sa duca o viata pe masura invataturilor sale, ci sa fie si experimentat. Asa cum spune Sfantul Simeon Noul Teolog: "sa nu te dai in seama unui invatator neincercat (...), ca nu cumva in loc de petrecerea evanghelica sa o inveti pe cea draceasca". Iar Sfantul Ioan Casian, asa cum am aratat si mai inainte, da acest sfat: "Daca vrem in fapt sa ajungem la o adevarata desavarsire a virtutilor, trebuie sa-i urmam pe acei dascali si indrumatori care au dobandit-o si experimentat-o in mod real, nu imaginandu-si-o in discutii fara miez". invatatura primita de duhovnic de la Batrani trebuie sa fie ea insasi pusa in lucrare; el trebuie sa castige insasi lucrarea duhovniceasca a acelora ducand, sub indrumarea lor, o vietuire intru totul asemanatoare cu a lor. Indrumat de aceia, duhovnicul trebuie ca el insusi sa fi strabatut pana la capat calea pe care are datoria

sa-i calauzeasca pe fiii sai duhovnicesti. Trebuie ca el insusi sa fi infruntat primejdiile, sa fi ocolit cursele si sa fi trecut peste stavilele ivite pe cale; caci, dupa pilda lui Hristos, numai "prin ceea ce a patimit" si "fiind el insusi ispitit" poate duhovnicul "celor ce se ispitesc sa le ajute" (Evr. 2, 18). Mai inainte de a voi sa porunceasca altora, trebuie sa-si puna in randuiala propria casa, asa cum arata Apostolul: "Caci daca nu stie cineva sa-si randuiasca propria lui casa, cum va purta grija de Biserica lui Dumnezeu ?" (l Tim. 3,5). Trebuie sa dobandeasca el insusi toate virtutile si insusirile la care sunt datori sa ajunga fiii sai duhovnicesti. intr-un cuvant, trebuie ca doctorul cel duhovnicesc sa se fi vindecat mai intai pe sine si sa fie cu totul sanatos, pentru ca lucrarea sa vindecatoare sa dea roade. "Daca in casa ta domnesc dezordinea si neoranduiala, cei pe care-i conduci iti vor spune, pe buna dreptate: "Doctore, vindeca-te pe tine insuti". Sa ne vindecam, deci, mai intai pe noi insine", scrie Sfantul Vasile cel Mare. Caci asa cum invata insusi Hristos: "Daca orb pe orb va calauzi, amandoi vor cadea in groapa" (Mt. 15, 14; cf. Le. 6, 39) si "cum vei zice fratelui tau: Lasa sa scot paiul din ochiul tau !, si iata, barna este in ochiul tau ? Fatarnice, scoate intai barna din ochiul tau, si atunci vei vedea sa scoti paiul din ochiul fratelui tau" (Mt. 7, 4-5; Le. 6, 42). in acest sens, Sfantul Nil Ascetul ii infiereaza pe asemenea fatarnici: "Cum indraznesc acestia, care nu pot deosebi nici macar pacatele vazute, pentru ca praful din lupta cu patimile intuneca inca judecata lor, sa ia asupra lor supravegherea altora si sa tamaduiasca pe altii, pana ce nu si-au tamaduit inca patimile lor si inca nu pot, pe temeiul biruintei lor, sa-i calauzeasca pe altii de asemenea la biruinta". Dimpotriva, asa cum arata Sfantul loan Scararul, cei care, cazuti in tot felul de boli, s-au straduit sa se vindece, "dupa insanatosire vor fi tuturor doctori si luminatori, sfesnice si povatuitori, invatand chipurile de vindecare ale fiecarei boli si izbavind pe cei ce vor cadea, prin incercarea (experienta) lor". Sfantul Antonie spune si el ca "Parintii cei de demult, cand mergeau in pustie, intai se vindecau pe sine si, fa-candu-se doctori alesi, vindecau si pe altii". Iar Avva Ammona, pomenin-du-i pe "Parintii cei din vechime, care erau doctori ai sufletelor si puteau sa le tamaduiasca de boli", arata ca "erau trimisi (la oameni) dupa ce se vindecau mai intai de bolile lor", si ca ar fi fost cu neputinta sa fie trimisi daca inca ar mai fi bolit. Asa ca, in concluzie, putem spune o data cu Sfantul loan Scararul ca "doctor este cel ce are trupul si sufletul nebolnave, neavand nevoie de nici o doctorie pentru ele". Daca cineva se socoteste pe sine doctor duhovnicesc fara sa corespunda acestei definitii, va cadea el insusi in boli inca si mai grele. Sfantul Isaac arata ca multi, voind sa-i invete pe altii, "s-au omorat pe ei insisi (...). Pentru ca erau inca bolnavi cu sufletul si nu s-au ingrijit de sanatatea sufletelor lor, ci s-au predat pe ei insisi marii lumii acesteia, pentru a tamadui sufletele altora, ei insisi fiind inca bolnavi, si si-au pierdut sufletele lor, cazand din nadejdea in Dumnezeu. Caci slabiciunea simturilor lor nu se putea intalni cu flacara lucrurilor, care obisnuieste sa sporeasca taria patimilor, si sa li se impotriveasca". De aceea el invata ca "daca omul simte (...) ca vrand sa vindece pe altii isi pierde sanatatea sa (...), trebuie sa-si aduca aminte de cuvantul apostolic care zice ca "hrana tare este a celor desavarsiti" (Evr. 5, 14) si sa se intoarca la cele dinainte ale sale, ca sa nu auda spunandu-i-se: "Doctore, vindeca-te pe tine insuti" (Le. 4, 21). Sa se judece, deci, pe sine insusi si sa-si pazeasca buna lui deprindere (...)", caci "este el insusi bolnav si are nevoie mai mult ca ei de doctorie"; "Si abia cand isi va vedea sufletul sau sanatos, sa caute sa foloseasca si pe altii si sa-i tamaduiasca prin sanatatea lui".

Riscul de a-si inrautati propria stare si de a-si spori patimile, la care se supune cel ce incearca sa-i vindece pe altii inainte de a se fi vindecat pe sine, tine mai ales de faptul ca rolul de calauza si tamaduitor duhovnicesc face sa se nasca si sa creasca doua mari si rele patimi, slava desarta si mandria, aceasta din urma, asa cum am vazut, ducand adeseori la caderea celor sporiti.

Pe de alta parte, cel care nu este el insusi deplin sanatos poate fi repede prins sau cel

putin atins de bolile altora. De aceea Sfantul Isaac Sirul invata astfel: "Hrana tare - a parintiei duhovnicesti - este a celor sanatosi, care au simturile deprinse si pot primi orice hrana, adica ispitele tuturor simturilor, fara sa-si vatame inima prin intalniri, datorita deprinderii in desavarsire". Iar Sfantul Simeon Noul Teolog arata ca numai sfintii pot ramane neatinsi si cu totul netulburati de patimile pe care le ingrijesc: "Gandul sfintilor, chiar daca se pleaca asupra patimilor innoroiate si rusinoase, nu se intineaza; caci mintea lor este goala si straina de orice pofta patimasa. Si chiar daca ar vrea candva sa intre in considerarea unor astfel de lucruri, nu o fac pentru altceva decat ca sa observe si sa afle miscarile si lucrarile impatimite ale patimilor, si de aici sa inteleaga cauzele lor si prin ce fel de leacuri se sterg ele, precum auzim ca fac si medicii si am auzit despre cei din vechime: caci acestia disecau cadavrele mortilor ca sa inteleaga pozitia trupului ca, ajungand sa cunoasca de aici organele interne ale oamenilor vii, sa incerce sa vindece in altii suferintele nevazute. Asa lucreaza negresit si medicul duhovnicesc care vrea sa tamaduiasca cu experienta patimile sufletului".

Cel care voieste sa-i tamaduiasca pe ceilalti fara a fi el insusi deplin sanatos nu numai ca-si sporeste propriile boli, ci, dupa cuvantul unui Sfant Parinte, "le face boala si mai grea" celor pe care ii ingrijeste in chip nesocotit. Caci nestiind din proprie experienta nici ce este cu adevarat sanatatea, nici care este adevarata natura a bolilor, nu poate sa dea decat sfaturi rele si leacuri amagitoare, care-i duc pe oameni la ratacire, iar nu la sanatate; fiind el insusi rob patimilor, este lipsit de curatie, singura prin care se ajunge la cunoasterea limpede a inimii si la vederea bolilor ei; si de aceea nu poate da sufletului bolnav leacul folositor. Sfantul Grigorie de Nazianz spune, cu privire la aceasta: "in tamaduirea bolilor, asa cum o facem noi, unul si acelasi leac nu este intotdeauna si pentru toti la fel de folositor (...). Socotesc ca aceasta tine de imprejurari, de faptele in sine si de cat ingaduie firea celor pe care-i tratam. A cuprinde toate aceste elemente cu cea mai mare precizie, pentru a intocmi un tratat al acestui soi de medicina, este cu neputinta, oricat de mari ar fi stradania si inteligenta puse in slujba unei astfel de incercari; faptele si experienta duc la invatarea acestei medicini si-l fac priceput pe doctor". Or, este foarte important ca doctorul sa fie sigur pe sine si experienta lui corecta, caci "in acest domeniu, a inclina intr-o parte sau in alta, din greseala sau din nestiinta, duce la primejdia deloc mica, si pentru cel care vrea sa dobandeasca (aceasta stiinta), si pentru cei pe care-i indruma, de a cadea in pacat".

Este limpede, deci, ca cea dintai conditie a exercitarii paternitatii duhovnicesti este deplina sanatate sufleteasca. Asa cum reiese din cele aratate pana aici si dupa cum vom vedea din cele urmatoare, aceasta este totuna cu a spune ca, pentru a-si putea indeplini asa cum se cuvine sarcina de calauza si vindecator, parintele duhovnicesc trebuie sa fie curat de orice patima.89 Sfantul Ioan Scararul, de pilda, scrie ca: "doctorul este dator sa se dezbrace cu desavarsire de patimi". Si exclama: "Fericita este la doctori neingretosarea, iar la intaistatatori nepatimirea".

Nepatimirea il face pe duhovnic vrednic de luminare de la Dumnezeu in lucrarea sa, el primind lumina Duhului, iara de care nu poate fi tamaduitor iscusit si calauza neinselata, ci doar "orb care pe orb calauzeste". Sfantul Simeon Noul Teolog spune ca "cel care nu are in el lumina Duhului Sfant" se aseamana unuia care ar umbla in intuneric cu o lampa stinsa. El "nici nu vede bine faptele lui, nici nu este incredintat in chip desavarsit daca ele sunt pe placul lui Dumnezeu" si "nu e vrednic sa primeasca ganduri straine (adica spovedania altor oameni) (...) pana ce nu va avea Lumina stralucind intru sine; caci (...) "cel ce umbla in intuneric nu stie unde merge" (Ioan 12, 35). Deci, daca acela nu stie unde merge, cum va arata altora calea ?".

Prin luminarea Sfantului Duh, parintele duhovnicesc primeste un dar deosebit de folositor in lucrarea sa: puterea de a cunoaste inimile (cardiognosia). Aceasta harisma duhovniceasca il face sa citeasca in inima omului, sa cunoasca deindata "omul cel launtric" si sa treaca dincolo de aparentele adesea amagitoare, ajungand sa vada in fiul sau duhovnicesc chiar cele pe care acestea nu le cunoaste despre sine, bolile sale cele nestiute, pornirile si cugetele cele mai tainuite. "Cel care s-a curatit in chip desavarsit vede sufletul aproapelui si in ce daruri se afla", spune Sfantul loan Scararul. Iar Sfantul Simeon Noul Teolog arata ca "cel ce vede duhovniceste si aude astfel, atunci cand vede, intalneste si vorbeste adeseori cu cineva, vede insusi sufletul lui, chiar daca nu dupa fiinta, ci dupa chipul (forma) lui, in ce fel si cum este. Daca deci a fost invrednicit sa se impartaseasca de Duhul Sfant, cunoaste aceasta din insasi vederea Lui". Aceasta cunoastere harismatica nu-l face pe duhovnic judecator al fiului sau duhovnicesc; el nu se grabeste sa-l osandeasca (starea sa de nepatimire ferindu-l de asa ceva), ci doar pune un diagnostic corect asupra starii acestuia si stabileste astfel felul cel mai potrivit in care poate fi vindecat. Parintele duhovnicesc, dupa cum spune Sfantul Irineu, "scoate la iveala cele ascunse ale oamenilor" numai si numai "spre folosul lor".

Dar acest fin discernamant nu este singura insusire pe care trebuie s-o aiba parintele duhovnicesc. Daca, ajuns cu totul nepatimitor, el are toate virtutile - starea de nepatimire fiind legata de dobandirea tuturor virtutilor, dupa cum vom vedea -, exista insa unele care-i sunt indeosebi caracteristice celui aflat in scaunul duhovniciei.

In primul rand, smerenia, care este conditie si semn al adevaratei duhovnicii. Ea se manifesta mai ales prin sentimentul duhovnicului ca este el insusi pacatos, si inca unul mai mare decat cel aflat in grija sa, ceea ce-l face sa simta aceeasi suferinta si durere ca si acela. Astfel, Sfantul loan Gura de Aur spune: "Cand e vorba de lecuirea trupului, cel care taie in carne vie nu simte durerea; numai cel taiat, nenorocitul de el, este sfasiat de dureri ascutite. Nu tot asa este in tamaduirea sufletelor (...); cel care vorbeste, cand ii intremeaza pe ceilalti, simte el cel dintai durerea acelora".

De smerenia duhovnicului este strans legata, dupa cum vom vedea, compatimirea, mai bine zis impreuna-patimirea cu cei pe care-i are in grija, insotita de o totala abnegatie, mergand pana la ,,uitarea de sine, urmarind in orice lucru folosul celuilalt", "o daruire a sufletului pentru sufletul aproapelui in toate". Compatimirea aceasta il face pe duhovnic sa se simta intru totul raspunzator pentru cei care i se incredinteaza si-l impinge sa le poarte sarcinile, dupa cuvantul Apostolului (Gal. 6, 2), luand asupra sa neputintele lor, dupa pilda lui Hristos, Care ,,a luat asupra-Si durerile noastre si cu suferintele noastre S-a impovarat" (is. 53, 4).

Compatimirea este semnul vadit al iubirii sale, care se mai arata si prin faptul ca e gata in orice clipa sa raspunda la chemarea lor, prin marea lui rabdare si multa lui blandete, fiind ingaduitor, iertator si plin de bunatate. Dupa cum spune Avva Dorotei, sfintii "nu-l urasc pe pacatos, nici nu-l judeca, nici nu-l ocolesc, ci impreuna-patimesc cu acela, il sfatuiesc, il mangaie, ii slujesc, il tamaduiesc ca pe un madular bolnav; toate le fac ca sa-l mantuiasca". Acest fel de a fi al duhovnicului este, de altfel, conditia unei depline tamaduiri, asa cum arata Sfantul Isaac Sirul: "De doresti sa tamaduiesti pe cei bolnavi, cunoaste ca bolnavii au nevoie mai degraba de ingrijire decat de certare (...) inceputul intelepciunii de la Dumnezeu este bunatatea si blandetea. Acestea se nasc dintr-un suflet mare si poarta neputintele oamenilor. Caci s-a zis: "Voi cei tari purtati neputintele celor slabi" (Rom. 15, 1) si: "indreptati pe cel ce a gresit, cu duhul blandetii" (Gal. 6, l)". Sfantul Si-meon Noul Teolog, care vorbeste si el despre aceste virtuti ale duhovnicului, arata ca mai ales puterea de a-l intelege si

de a-l primi pe celalalt sunt insusirile care-l arata pe adevaratul duhovnic: "Un bolnav vine la medicul duhovnicesc (...). Medicul, iubitor de oameni si compatimitor, il vede pe acesta intelege neputinta fratelui, inflamarea suferintei, umflatura, il vede pe cel bolnav ajuns cu totul sub stapanirea mortii (...) Atunci cand medicul duhovnicesc iscusit vede pe fratele in cele pe care le-am spus, nu se da deoparte, nici nu spune: "Cele pe care le ceri sunt rele si aduc golire de moarte, deci nu-ti voi da aceste leacuri", ca nu cumva, auzind acestea bolnavul, sa fuga si sa mearga la un alt medic, neiscusit in asemenea patimi, si sa moara in ceasul acela; ci il primeste, il tine, il mangaie, ii arata toata dragostea si simplitatea ca sa-l incredinteze ca-l va vindeca (...)".

Adevaratul parinte duhovnicesc nu sta sa-si aleaga fiii duhovnicesti, ci primeste fara deosebire pe toti cei care vin la el, si mai ales pe cei rau bolnavi, care, asa cum spune insusi Mantuitorul, au nevoie de doctor (cf. Mat. 9, 12). Iar Sfantul Ioan Scararul arata ca "nimic nu arata asa de mult iubirea de oameni si bunatatea cea catre noi a Facatorului, ca a lasa cele nouazeci si noua de oi si a cauta pe cea ratacita (cf. Le. 15, 4). Ia aminte deci, o, minunate, si arata-ti toata sarguinta, dragostea, caldura, grija si rugamintea catre Dumnezeu pentru cel foarte ratacit si zdrobit. Caci unde sunt mari bolile si ranele, fara indoiala mari vor fi si rasplatirile date". De altfel, el este pretuit ca iscusit tamaduitor si calauza inteleapta dupa puterea de a insanatosi pe cei-rau patimitori si de a intelepti pe cei neintelepti, dupa cum arata Sfantul Ioan Scararul, care spune ca "doctorul va cunoaste intelepciunea data lui de Dumnezeu, cand va putea sa vindece bolile pe care cei multi nu le pot vindeca".

Cel care voieste sa dobandeasca sanatatea deplina si sa atinga desavarsirea duhovniceasca, va trebui sa-si caute un astfel de parinte duhovnicesc, bine stiind insa ca asemenea barbati sunt rari si abia daca sunt cativa din neam in neam. Sfantul Ioan Scararul spune in repetate randuri ca omul trebuie sa-si aleaga cu grija parintele duhovnicesc: "Avand de gand sa ne plecam grumazul in Domnul si sa ne incredem altuia, in scopul... mantuirii de la Domnul (...) sa cercetam... si sa-l judecam, ca sa zic asa, si sa-l cercam, ca nu cumva incredintandu-ne corabierului ca unui carmaci, si celui patimas ca unuia fara patimi, si marii ca portului, sa ne pricinuim un naufragiu sigur". In orice caz, "priceperea doctorului trebuie sa fie pe masura putreziciunii ranilor". Iar "cand un doctor isi marturiseste neputinta, e nevoie sa mergem la altul". Iscusinta doctorului se vede dupa cat de folositoare au fost sfaturile sale si mai ales dupa cum poate lecui mandria, acest cancer al sufletului: "Daca ai intrat intr-un spital necunoscut si ai intalnit un doctor, fii ca un trecator si ca unul care cauti sa cunosti, fara sa fii bagat in seama, mestesugul tuturor celor de acolo. Iar daca simti vreun folos de la doctori si de la felcer in boalele tale, si mai ales in inaltarea mintii (mandria), pentru care te cauti, ramai acolo si te vinde pe aurul smereniei, prin zapisul ascultarii si prin contractul slujirii".

Odata prezentate insusirile pe care trebuie sa le aiba parintele duhovnicesc, sa aratam acum in ce consta lucrarea sa vindecatoare.

Mai intai de toate doctorul duhovnicesc tamaduieste prin cuvant. Caci, asa cum citim in Scriptura: "Limba celor intelepti aduce tamaduire" (Pilde 12, 18). Iar din Pateric vedem ca cei care veneau la Parinti cereau: "Avvo, spune-ne un cuvant de folos" sau: "Spune-mi un cuvant, ca sa ma mantuiesc". Nu sfaturi teoretice asteapta ei, ci usurarea suferintelor sufletesti. Iar puterea tamaduitoare a cuvantului duhovnicesc adeseori se arata deindata, asa cum aflam din "Vietile" sfintilor si din Pateric, cei care venisera tulburati, plini de intristare, de deznadejde si neliniste, folosindu-se de cuvantul lor si iesind de la ei mangaiati, dobandind pacea si bucuria sufleteasca (cf.

Pilde 12, 25). Evagrie, istorisind vizita facuta impreuna cu alti frati Sfantului Macarie, spune ca au primit de la acela "cuvintele vietii, care mangaie sufletul si-l tamaduiesc". Prin cuvintele sale, parintele duhovnicesc il imbarbateaza pe fiul sau, "il mangaie, ii slujeste, il tamaduieste ca pe un madular bolnav". Cuvantul de invatatura pe care-l rosteste nu are un caracter abstract si speculativ, ci este viu si cu adevarat lucrator. Sfantul loan Casian arata puterea de tamaduire, dar si de ferire de boala, a acestui cuvant de invatatura: "Asa cum cei mai experimentati dintre medici se preocupa sa vindece nu numai bolile prezente, ba, prin inteleapta lor experienta, sa le preintampine chiar pe cele ce se vor ivi si sa le previna prin sfaturi sau medicamente, tot astfel si acesti adevarati medici ai sufletelor, inlaturand prin convorbiti duhovnicesti, ca printr-un remediu ceresc, bolile sufletului care s-ar ivi, nu ingaduie acestora sa prinda radacini in mintile tinerilor, descoperindu-le, totodata, si cauzele patimilor ce-i ameninta, si leacurile de insanatosire".

Dar nu numai prin cuvintele sale de invatatura ii ajuta duhovnicul pe fiii sai; ci, neincetat ingrijindu-se de mantuirea lor, pururea se roaga pentru acestia, pentru ca harul tamaduitor al lui Dumnezeu sa se reverse asupra lor si sa lucreze in ei. "Parinte, roaga-te pentru mine !", ii cere din adancul inimii crestinul parintelui sau duhovnicesc, si atunci cand vine la el pentru ajutor, ca si atunci cand pleaca cu sufletul mangaiat de cuvintele sale. Acesta este, de altfel, si sfatul Sfantului loan de Gaza: "A cere rugaciunile Parintilor nostri e de mare folos. Caci zice: "Rugati-va unii pentru altii" (Iac. 5, 16). Si iarasi: "Nu au trebuinta cei sanatosi de doctor, ci cei bolnavi" (Le. 5, 31)... Iar cerand rugaciunea Avvei, zi asa: "Avva, ma simt rau, roaga-te pentru mine, caci stiu ca am nevoie de ajutorul lui Dumnezeu"." Si se cere de la parintele duhovnicesc rugaciune, pentru ca este socotit ca drept si simtit ca sfant, si scris este ca "mult poate rugaciunea staruitoare a dreptului" (Iac. 5, 16), iar prin sfintenia lui lesne dobandeste de la Dumnezeu pentru fiul sau duhovnicesc ceea ce acesta, prin el insusi, nu este inca vrednic sa primeasca. Sigur ca si acesta trebuie sa se roage, dar el stie ca Dumnezeu ii va asculta cererea daca o face prin rugaciunile parintelui sau. Si apoi, odata usurat, el poate sa rosteasca ca acest frate din Pateric: "Pentru rugaciunile tale, parinte, m-a tamaduit Dumnezeu".

De asemenea, parintele duhovnicesc lucreaza prin insasi pilda vietii sale. implinind intru totul voia lui Dumnezeu, el le arata fiilor sai prin faptele sale, prin felul sau de a fi si prin purtarea lui cum se cuvine sa vietuiasca si cum sa implineasca si ei voia Lui. "Caci... toti privesc la el ca la o icoana pilduitoare si socotesc cele spuse si facute de el ca dreptar si lege". La aceasta se refera si Apostolul Pavel, atunci cand spune: "Aduceti-va aminte de mai-ma-rii vostri, care v-au grait voua cuvantul lui Dumnezeu; priviti cu luare-aminte cum si-au incheiat viata si urmati-le credinta" (Evr. 13, 7). Despre aceasta vorbesc adesea Sfintii Parinti.

Pilda oferita de parintele duhovnicesc prin cuvintele, faptele si purtarile sale are o mare putere lucratoare, in stare sa-i schimbe pe cei aflati in legatura cu el. Adevaratul parinte duhovnicesc are o putere harismatica pe care simpla lui prezenta o face simtita si prin care, dupa cum arata Sfantul loan S cararui, poate "invia orice suflet mort".

Aceasta putere care iradiaza din persoana duhovnicului nu este altceva decat manifestarea harului dumnezeiesc care salasluieste in el. Asa cum arata adeseori Sfintii Parinti, batranul graieste si lucreaza "dupa Dumnezeu", cuvintele si faptele sale sunt insuflate de Sfantul Duh, Dumnezeu este Cel care glasuieste si lucreaza prin el.

Acest har ii da parintelui duhovnicesc puterea de a lucra in chip minunat pentru a veni

in ajutorul fiilor care se primejduiesc pe cale. Tot prin puterea harului, el poate "sa vindece bolile pe care cei multi nu le pot vindeca". Se cuvine sa spunem ca adesea, din smerenie, el ii "face bine pe cei bolnavi fara ca ei sa simta si intr-un chip ascuns".

Dar parintele duhovnicesc nu-si impune silnic puterea primita prin darul lui Dumnezeu, fara ca fiul sau, in chip liber, s-o lase sa lucreze in el. Ea nu exclude, ci, dimpotriva, cere conlucrarea acestuia. De aceea, puterea tamaduitoare a parintelui duhovnicesc lucreaza prin mijlocirea tratamentului pe care e] il prescrie, pe care fiul sau are datoria sa-l urmeze si care este cu atat mai de folos cu cat grija acestuia de a-l urma pas cu pas este mai mare.

Acest tratament este intotdeauna perfect adaptat la personalitatea bolnavului, la situatia sa particulara, la starea si dispozitia sa la acel moment. Duhovnicul, arata Sfantul Ioan Scararul, "trebuie sa aplice leacurile potrivite". "In tratarea trupului - spune, la fel, Sfantul Grigorie de Nyssa - scopul medicinii este unul singur, si anume vindecarea bolnavului. Cu toate acestea, multe si felurite sunt ingrijirile, dupa cum si bolile sunt multe si diferite. Tot astfel, bolile sufletului fiind si ele de multe feluri, modul in care sunt ingrijite trebuie sa fie cel cuvenit fiecareia dintre ele, pentru ca leacul sa fie pe potriva raului". Iar Sfantul Ioan Gura de Aur precizeaza ca pentru tamaduirea sufletului, ca si pentru cea a trupului, trebuie nu numai sa aplici tratamentul potrivit, ci sa-l si dai la timp. Asadar, dupa cum invata Sfantul Grigorie de Nazianz, "medicul trebuie sa tina seama de locuri si imprejurari, de varsta, de timp si de toate celelalte de acest fel". Caci, arata el, "in tamaduirea bolilor, asa cum o facem noi, un singur leac nu este intotdeauna si pentru toti la fel de folositor (...). Dimpotriva, o anumita dieta este buna si folositoare pentru unii, in timp ce pentru altii, un regim cu totul diferit are acelasi efect. Socotesc ca aceasta tine de imprejurari, de faptele in sine si de ce ingaduie firea celor pe care-i tratam. A cuprinde toate aceste elemente cu cea mai mare precizie, pentru a intocmi un tratat al acestui soi de medicina, este cu neputinta, oricat de mari ar fi stradania si inteligenta puse in slujba unei astfel de incercari; lucrurile si experienta duc la invatarea medicinii si-l fac priceput pe doctor". "Tot asa - mai spune el - cum nu dam, cand e vorba de trup, aceleasi leacuri si aceeasi hrana, ci, dupa cum este sanatos sau bolnav, fiecare primeste o alta ingrijire, tot asa si sufletele sunt in chip felurit ingrijite, iar martori pentru cat de bun a fost leacul sunt chiar cei care l-au primit. Unora le este de folos cuvantul, altora pilda le face bine. Pe unii trebuie sa-i imboldesti, altora le e de folos zabala. Sunt si unii care nu sunt usor de urnit si cu greu se lasa manati spre bine; pe acestia ii trezesti cu asprimea cuvantului". "Unora le este de folos lauda pe care le-o aduci, altora dojana; dar amandoua, folosite la timp nepotrivit si adresate cui nu trebuie, sunt cu totul daunatoare. Unii sunt adusi pe calea dreapta prin incurajari, altii prin mustrari foarte aspre". Sfantul Ioan Scararul spune si el la fel: "Ceea ce pentru unul este leac, pentru altul este otrava. Si se intampla alteori ca una si aceeasi, data unuia la timpul potrivit, ii este leac, si la timp nepotrivit ii este osanda"; si da aceasta pilda: "Am vazut doctor nepriceput, care,, defaimand pe cel zdrobit, nu i-a pricinuit nimic altceva decat deznadejdea. Si am vazut doctor iscusit, care, operand prin ocarare inima umflata (de mandrie), a golit-o de tot puroiul". Iar in alta parte invata ca "trebuie sa fie judecate... si locurile si chipul de viata noua si deprinderile" celor bolnavi; "Caci e o mare felurime si deosebire in acestea. De multe ori, cel mai slab e si cel mai smerit cu inima. De aceea trebuie sa fie pedepsit si mai usor de catre doctorii duhovnicesti. Iar ceea ce se cere pentru cel dimpotriva, e vadit".

Duhovnicul poate sa dea leacul potrivit pentru ca, pe de o parte, sira castigat iscusinta din propriile incercari, iar pe de alta el are darul discernamantului, fiind luminat de Duhul Sfant. De aceea, leacurile pe care le da sunt adesea altele decat cele la care

nadajduia bolnavul.

Si pentru ca, asa cum spune Sfantul Ioan Scararul, "unde e mult puroi, e nevoie si de multa doctorie ca sa se lepede stricaciunea", in aceste cazuri duhovnicul, in ciuda impotrivirii celui bolnav, va da leacuri usturatoare. Acelasi lucru il spune si Sfantul Ciprian: "Preotul Domnului trebuie sa se foloseasca de leacuri care tamaduiesc cu adevarat. Cel care trateaza cu blandete abcesele si lasa puroiul sa se raspandeasca inlauntrul trupului este un medic nepriceput. Rana trebuie indata deschisa, arsa si curatita, legata si ingrijita. Si chiar daca bolnavul la inceput se impotriveste, striga si se plange ca nu mai poate de durere, la urma, cand se face sanatos, ii multumeste doctorului pentru toate". Sfantul Ioan Scararul nu se fereste sa-l indemne pe duhovnic: "intristeaza pe cel bolnav pentru o vreme, ca sa nu se lungeasca mult timp boala sau sa moara din pricina tacerii vrednice de osanda". Iar Sfantul Simeon Noul Teolog spune ca atunci cand bolnavul se impotriveste tratamentului, pentru ca nu este cel la care se astepta, duhovnicul poate apela la o mica inselaciune, cu totul nevinovata si foarte folositoare: "Un bolnav vine la medicul duhovnicesc buimacit de suferinta, avand mintea cu totul tulburata, cautand in loc de vindecare cele ce vatama, adica cele ce sporesc patima si aduc in scurt timp moartea (...) Atunci cand medicul duhovnicesc iscusit vede pe fratele in cele pe care le-am spus, nu striga de indata, nici nu se da deoparte, nici nu spune: "Cele pe care le ceri sunt rele si aducatoare de moarte, deci nu-ti voi da aceste leacuri" (...), ci il primeste, il tine, il mangaie, ii arata toata dragostea si simplitatea, ca sa-l incredinteze ca-l va vindeca cu leacurile pe care le-a cerut si ii va implini pofta sa. Fiindca sunt unii grav bolnavi la suflet si care poarta cu ei afectiuni care cer cele ce le sporesc boala lor si patima fiecaruia dintre acestia; si suferinta lor este poate aceea ca acolo unde e nevoie de regim si de abtinere de la placeri, ei sa ceara mai degraba sa se desfete cu mancaruri stricacioase si sa se ghiftuiasca pana la satietate cu ele. De aceea, precum spuneam, medicul experimentat nu consimte de indata la cele cerute de catre bolnav, dar fagaduieste sa implineasca toate cele ale cererii sale; bolnavul se grabeste spre cele dorite de el ca spre niste lucruri bune, iar medicul ascunde leacurile; unul asteapta si rabda cu bucurie, iar celalalt, intelept fiind, arata in aparenta lucruri asemanatoare celor cerute, dar care in ascuns sunt lucruri ciudate la gust si in ce priveste puterea efectului. Iar bolnavul de-abia se atinge de leacuri ca, impotriva oricarei nadejdi, dobandeste vindecare numai prin simpla atingere; si de indata umflatura bolii inceteaza, rana dispare cu desavarsire si lucrurile care la inceput ii aprindeau pofta, de-abia daca le mai suporta acum pomenirea. Si se poate vedea facandu-se o minune mai inalta decat orice ratiune; caci fara nici un leac, numai prin atingerea si vederea leacurilor medicale, ii face pe bolnavi sa se insanatoseasca, face ca ranile si umflaturile lor sa se retraga, si fierbinteala lor sa inceteze, si cei ce flamanzeau dupa mancaruri stricacioase si vatamatoare nu mai doresc de acum incolo decat numai mancaruri folositoare, iar acestia povestesc multora minunile medicului si mestesugul minunat al stiintei lui".

Aceste cazuri, care cer o ingrijire cu totul speciala, nu trebuie sa ne faca sa uitam ca, in general, tratamentul duhovnicesc cere, asa cum am aratat deja, conlucrarea activa si permanenta a celui bolnav. Aceasta presupune ca el sa aiba fata de parintele sau duhovnicesc atitudinea cuvenita celui care vrea cu adevarat sa se vindece. Dupa ce, cautandu-l cu multa grija, a aflat duhovnic iscusit, el trebuie sa-i ramana cu totul credincios. "Bolnavii care, dupa ingrijirea din partea unui doctor si dupa folosul avut de la el, il parasesc pe acesta, alegand pe altul inainte de a fi desavarsit tamaduiti, sunt vrednici de toata osanda", scrie Sfantul Ioan Scararul. Fara aceasta credinciosie, lucrarea de tamaduire nu da roade, caci pentru a dobandi sanatatea duhovniceasca e

nevoie de o ingrijire neincetata si indelungata, si orice intrerupere este daunatoare.

Acestea fiind spuse, prima indatorire a fiului duhovnicesc este ascultarea fata de parintele sau, la care ne cheama Apostolul Pavel spunand: "Ascultati pe mai-marii vostri si va supuneti lor" (Evr. 13, 17). Ascultarea este adesea prezentata de Sfintii Parinti ca o cale neratacita prin care se ajunge deindata la vindecare sufleteasca si mantuire, ducand in chip neinselat pe treptele cele mai inalte ale vietuirii duhovnicesti, ea fiind calea pe care Domirul insusi ne-a aratat-o facandu-Se ascultator lui Dumnezeu si Tatal paiia la moaf-te, si inca moarte de cruce (cf. Filip. 2, 8). Sfantul loan Scararul vdrbeSte despre "doctoria ascultarii". Ascultarea fata de parintele duhovnicesc il ajuta indeosebi pe om sa-si taie voia, care, fiind pricinuitoarea mandriei, este una dintre cauzele bolilor sale. De aici, omul ajunge sa castige smerenia care, dupa cum vom vedea, este una dintre virtutile fundamentale, usa a harului dumnezeiesc. Datorita ei, de asemenea el poate ajunge iute la negrija duhovniceasca, care este lipsa desavarsita de grija fata de cele ale lumii, instrainare de ea si alipire de Dumnezeu, si pace a inimii, care este rod al linistirii (hesychia) ajunse pe cea mai inalta treapta. Se cuvine sa aratam ca ascultarea trebuie sa fie desavarsita; din ea lipseste cu totul orice impotrivire in cuvant si orice forma de judecare a duhovnicului. Ea presupune o predare deplina inaintea lui in toate. Aceasta inseamna ca omul trebuie sa se supuna judecatii si voii duhovnicului in lucrurile cele mai mici si care i se par cu totul neinsemnate, dar din care i se tese existenta si care, toate, au insemnatatea lor in ceea ce priveste relatia lui cu Dumnezeu si inaintarea sa duhovniceasca. "De este cu putinta, cati pasi face calugarul, sau cate picaturi bea in chilia sa, trebuie cu indrazneala sa le vesteasca batranilor, ca nu cumva sa greseasca intru ele", invata Sfantul Antonie cel Mare. Cu atat mai mult va trebui omul sa-si marturiseasca duhovnicului fiecare dintre cugetele sale, sa nu-i ascunda nimic din viata sa launtrica, ci pe toata s-o incredinteze voii aceluia, caci, asa cum vom vedea in continuare, in lucrarea de tamaduire a sufletelor si de indrumare duhovniceasca, marturisirea tuturor gandurilor inaintea duhovnicului are o importanta fundamentala. Este de ajuns sa citam aici aceste cuvinte ale Sfantului loan Scararul: "Nu poate doctorul vindeca pe cel ce sufera, nerugat mai intai de el si neajutat prin aratarea ranei lui cu deplina incredere".

Din ele se vede ca ascultarea de parintele duhovnicesc nu este totuna cu supunerea oarba fata de o autoritate silnica. Ea se intemeiaza pe credinta, incredere desavarsita si mai ales pe iubire. Respectul deplin fata de libertatea fiilor sai duhovnicesti este, de altfel, o insusire a adevaratilor Parinti, care indeamna, si nu silesc, care sfatuiesc, si nu poruncesc, urmand intru totul cuvantul Sfantului Apostol Petru: "Pastoriti turma lui Dumnezeu, data in paza voastra, cercetand-o, nu cu silnicie, ci cu voie buna, dupa Dumnezeu (...) Nu ca si cum ati fi stapani..., ci pilde facandu-va turmei" (I Pt. 5, 2). Atunci cand fiii lor sporesc duhovniceste si inainteaza spre starea barbatului desavarsit in Hristos, Parintii incetul cu incetul ii lasa slobozi pe cale, urmand pilda Sfantului loan Botezatorul, cel care a rostit cu desavarsita smerenie: "Acela trebuie sa creasca, iar eu sa ma micsorez" (In 3, 30).

Capitolul urmator

*Aratarea gandurilor*

**Aratarea gandurilor**

In cadrul legaturii dintre fiu si parintele sau duhovnicesc si al tamaduirii sufletesti care se lucreaza prin mijlocirea ei, aratarea gandurilor are un rol de capetenie.

Aceasta practica poate fi privita ca un fel de spovedanie, dar nu este asa. Deosebirea fundamentala dintre ele este faptul ca spovedania este o sfanta taina, in timp ce aratarea gandurilor nu are acest caracter sacramental. De aceea, ea nu se face in mod obligatoriu inaintea unui preot, ci se face inaintea unui parinte duhovnicesc, care poate fi, desigur, si preot, dar si un simplu monah, pe care insa insusirile sale duhovnicesti il indreptatesc pentru aceasta. Iar daca adesea si spovedania, si aratarea gandurilor se fac catre una si aceeasi persoana, care este si preot, si parinte duhovnicesc, totusi uneori se poate ca omul sa se indrepte spre persoane diferite pentru aceste doua trebuinte duhovnicesti deosebite una de cealalta, in timp ce spovedania consta in marturisirea pacatelor inaintea lui Dumnezeu in prezenta preotului - care, asa cum se spune in rugaciunea de dinaintea spovedaniei, nu este decat un martor - si in primirea dezlegarii de ele, de la acesta, aratarea gandurilor consta in a-i descoperi parintelui duhovnicesc toate cugetele - care nu sunt, toate, pacatoase -, pentru ca el sa ajunga sa cunoasca starea launtrica a fiului sau, iar acesta sa primeasca astfel de la el sfaturile si indemnurile cele mai potrivite pentru a putea spori duhovniceste si a inainta pe calea vindecarii si a mantuirii sufletului sau.

Faptul ca vorbim despre aratarea "gandurilor" ar putea, pe de alta parte, sa sugereze o apropiere, chiar daca partiala, de psihanaliza. Dar trebuie sa aratam ca si aici exista o deosebire fundamentala: cel care-si dezvaluie gandurile inaintea duhovnicului nu face o operatie de rememorare a trecutului sau personal. Sfintii Parinti de altfel interzic aducerea-aminte amanuntita de cele trecute, din pricina multelor neajunsuri si chiar primejdii pe care le implica. Sfantul Marcu Ascetul, de pilda, scrie ca "pacatele de odinioara, pomenite special dupa chipul lor, vatama (...). Caci daca apar in cuget insotite de intristare, il desfac pe om de nadejde, iar daca i se zugravesc fara intristare, isi intiparesc din nou vechea intinaciune". Si adauga: "Cand mintea, prin lepadarea de sine se tine strans numai de gandul nadejdii, vrajmasul, sub motiv de marturisire, ii zugraveste pacatele de mai inainte, ca sa starneasca din nou patimile, uitate prin harul lui Dumnezeu (...) Caci facand vrajmasul aceasta, chiar de va fi omul luminat si urator de patimi, se va intuneca, tulburandu-se pentru cele facute. Iar de va fi inca incetosat si iubitor de placeri, va zabovi desigur in convorbirea patimasa cu momelile, incat amintirea aceasta nu-i va fi o marturisire, ci inceput de pacatuire".

Gandurile care se destainuie sunt, deci, gandurile din prezent. Si nu e vorba de oricare dintre ele, ci de cele care revin neincetat si care intr-un anume fel vietuiesc in suflet. Sfantul Ioan de Gaza il sfatuieste pe unul dintre cei care i se adresau cerandu-i sfatul: "Nu trebuie sa se intrebe despre toate gandurile ce se ivesc. Caci unele sunt trecatoare. Ci numai despre cele ce staruie si razboiesc pe om". "Gandul care zaboveste in tine si te razboieste, spune-l lui avva al tau", invata, la randul sau, Sfantul Varsanufie. Intr-adevar, acest soi de ganduri ii descopera parintelui duhovnicesc starea fiului sau, framantarile sale, pornirile, inclinarile, intr-un cuvant asezarea sa launtrica, ca si ispitele la care este supus, fie de pofta sa, fie din lucrarea diavolilor. Gandurile de acest fel vadesc, de asemenea, care sunt neputintele sufletului, partile lui slabe pe care cu precadere le ataca diavolii, care dintre puterile lui nu sunt inca deplin vindecate si care, deci, se pot imbolnavi din nou, sau, cel mai adesea, care sunt partile lui inca bolnave.

In sens mai larg, exagoreusis - termenul grec are o sfera mai larga decat expresia "aratarea gandurilor" prin care se traduce de obicei in alte limbi -consta in destainuirea oricarui gand care tulbura, a oricarei stari neobisnuite, a indoielilor, a tot

ce nelinisteste si framanta sufletul. Prin aceasta de asemenea se fac cunoscute anumite amanunte din felul de a vietui, pentru a se cunoaste daca acesta este intru totul cel cuvenit, dat fiind ca orice lucru, cat de mic, are o semnificatie pentru viata duhovniceasca.

Modalitatile practice de aratare a gandurilor sunt felurite. Unii dintre Sfintii Parinti invata sa se faca cel putin in fiecare zi. Sfantul Simeon Noul Teolog indeamna la o marturisire a cugetelor in fiecare ceas. Ea se poate face si mai des, si de nenumarate ori in timpul aceleiasi zile, dupa pilda ucenicului care a mers de unsprezece ori sa ceara sfat de la avva al sau, fara sa fie in vreun fel dojenit pentru aceasta. De asemenea, se poate face si mai rar, ea depinzand de fapt de frecventa gandurilor si de posibilitatea concreta de a te intalni cu parintele duhovnicesc, in unele manastiri, pentru ea sunt fixate ore anume. Daca nu poti ajunge indata la parintele duhovnicesc, se recomanda insemnarea gandurilor pe masura ce apar, aratand timpul si imprejurarile in care s-au ivit, pentru a putea fi marturisite apoi in chip amanuntit.

Aceasta practica presupune desigur multa trezvie si atentie de fiecare clipa la starile si miscarile sufletului. Inainte de orice, se cuvine sa nu fie nimic trecut cu vederea: sa nu se ascunda nimic, sa nu se uite nimic, sa nu se inlature nimic, sa nu fie nimic dezvaluit in chip strambat sau acoperit, ci destainuirea sa se faca cu toata libertatea, fara rusine sau teama. "Ca lui Dumnezeu, spune-i (parintelui duhovnicesc) toate gandurile tale... fara sa ascunzi nimic", invata Sfantul Simeon Noul Teolog. "Nu unele sa le taci, iar altele sa le spui aceluia (parintelui), ci toate sa le marturisesti si in toate sa te sfatuiesti", spune Avva Dorotei."Daca intrebi un Batran despre un gand, arata-i-l deschis", sfatuieste Avva Isaia."Libertatea in ganduri - arata limpede Sfantul Ioan de Gaza -sta in aceea ca cel ce intreaba sa-si dezvaluie deplin gandul celui intrebat si sa nu ascunda ceva din el, nici sa-l acopere cu ceva, din rusine, nici sa nu-l infatiseze ca pe al altuia, ci ca pe al sau propriu, asa cum este. Caci acoperirea mai degraba vatama". Iar Sfantul Ioan Casian scrie si el: "Trebuie spuse (Batranilor), fara nici un ocol, toate gandurile care rasar in inimile noastre", chiar daca "sfiala primejdioasa ne-ar indemna sa nu le dam pe fata".

Intr-adevar, cand e vorba sa-si dezvaluie gandurile, omul are de infruntat inlauntrul sau multe impotriviri, care se nasc din pricina mandriei si slavei desarte, ca si din teama, iscata de aceste doua patimi, de a nu fi judecat ca pacatos sau de a nu fi mustrat. Trebuie biruite de asemenea indemnurile viclene ale diavolilor, care se silesc in chip deosebit sa impiedice dezvaluirea gandurilor, de care se tem pentru ca prin ea uneltirile lor pot fi usor descoperite si ocolite. In general, ei il fac pe om sa se indoiasca de folosul unei asemenea marturisiri, dupa cum arata limpede marturia unui frate, din care, pe de alta parte, vedem cat de greu este sa se tamaduiasca cineva de o patima daca nu-si descopera toate gandurile parintelui duhovnicesc: "Aveam patima sufleteasca si ma biruiam de dansa. Si auzind pentru Avva Zinon, ca pe multi care se aflau asa, i-a vindecat, am voit sa ma duc si sa-i vestesc lui; iar satana ma oprea, zicand ca de vreme ce stii ce trebuie sa faci, fa cum citesti si nu te mai duce si supara pe batranul (...) Iar de multe ori m-am dus la batranul, vrand sa-i spun lui gandul, si nu ma lasa vrajmasul, aducand rusine in inima mea si aceleasi zicand. Si acestea imi aducea vrajmasul ca sa nu arat doctorului patima si sa ma vindec (...) Iar mai pe urma, plangand, mi-am zis: Pana cand, ticaloase suflete, nu vrei sa te tamaduiesti ? Altii vin de departe la batranul si iau lecuire, iar tu nu te rusinezi ca, avand doctorul aproape, nu vrei sa te tamaduiesti ?".

Dezvaluirea gandurilor este cu totul de trebuinta pentru sporirea duhovniceasca. Sfantul Vasile cel Mare invata astfel: "Fiecare..., daca vrea cu adevarat sa faca

progrese insemnate si sa duca o viata corespunzatoare poruncilor Domnului nostru Iisus Hristos, trebuie sa nu pastreze secreta in sine nici o miscare a sufletului sau (...), ci sa-si deschida tainele inimii acelora dintre frati care sunt incredintati sa poarte grija cu iubire si compasiune de cei bolnavi". Un Parinte spune chiar ca: "nu este alta cale de mantuire decat marturisirea cugetelor sale Parintilor care au dreapta socotinta". Sfantul Teodor Studitul spune si el: "Sa stie toti ca nimic nu duce mai lesne si mai iute la mantuire (si la desavarsire) ca aratarea gandurilor (parintelui duhovnicesc)". Se cuvine sa subliniem in chip deosebit rostul tamaduitor si feritor de boala al acestei practici, care are o importanta capitala in lucrarea de vindecare a sufletului.

Celui care-i vesteste toate gandurile sale, parintele duhovnicesc ii poate descoperi intelesul si valoarea duhovniceasca ale celor dezvaluite si-l poate sfatui si indruma ce anume sa faca si cum sa se poarte. Fiind nepatimas si avand dreapta socotinta, adevaratul parinte duhovnicesc poate judeca limpede cele care-i sunt aratate; luminat de Sfantul Duh, el poate, de asemenea, sa dea sfatul potrivit. El poate, de pilda, sa arate de ce natura este un gand sau altul, ce se ascunde indaratul lui, la ce poate duce, daca este un gand oarecare sau, daca este unul rau, cum sa i te impotrivesti. Gandul care te mana spre o fapta anume vine el de la diavol sau este insuflat de ingeri ? Si, legat de aceasta, sa dai sau nu urmare indemnului cugetelor ? Imaginea care apare adeseori, dorinta care se isca in inima intr-o anume imprejurare, o anume miscare a sufletului, sunt ele neprihanite, sunt ele dupa voia lui Dumnezeu, sunt ele oarecare, nici bune, nici rele, sau sunt cu totul rele ? Cerand sfatul parintelui, omul capata raspuns sigur la toate aceste intrebari care-l tulbura, scapand de indoiala, de ratacire, de greseala, de amagirea la care-l conduce propria lui judecata, de cursele pe care i le intinde vointa proprie, care-l impinge pe om sa se conduca dupa reguli proprii si dupa dorintele sale, in loc de a se supune voii lui Dumnezeu. De altfel, Sfintii Parinti invata ca omul trebuie sa-si arate gandurile tocmai din pricina primejdiilor care-l pandesc daca-si urmeaza propria judecata si propria voie. Astfel, Sfantul Antonie cel Mare spune: "Stiu calugari care, dupa multe osteneli, au cazut si intru iesire din minti au venit, pentru ca s-au nadajduit in lucrul lor si amagindu-se nu au inteles porunca celui ce a zis: intreaba pe tatal tau, si-ti va vesti tie (Deut. 32, 7)". Iar Sfantul Pahomie arata ca, din pricina ca nu si-au aratat ranile sufletului unui parinte duhovnicesc, "multi s-au omorat pe ei insisi, unul, iesit din minti, aruncandu-se de pe o stanca, altul spintecandu-si pantecele, altii in felurite alte chipuri. Caci mare paguba si primejdie aduce sa nu descoperi indata raul care e in tine celui care are stiinta". Cel mai adesea la astfel de ratacire se ajunge din lucrarea diavolilor, care lesne se strecoara in omul ce staruie in voia lui. "Daca omul nu infatiseaza toate ale sale..., diavolul gaseste in el o voie si o pornire de indreptatire, si prin ea il va rapune", arata Avva Dorotei, adaugand ca pe "cel care urmeaza desavarsit voii si gandului lui", repede "il rostogoleste vrajmasul cum voieste". De aceea, vestirea gandurilor, prin care omul se preda judecatii si voii parintelui sau duhovnicesc, se vadeste a fi ferire si buna paza de amagirile si tulburarile pricinuite de diavoli. "Aceasta randuiala - scrie Sfantul Ioan Casian - nu numai ca-l va invata pe tanar sa mearga pe calea adevarata a dreptei judecati, avand un indrumator sigur, dar chiar il va pazi neatins de tot felul de inselaciuni si curse ale dusmanului. Cine traieste nu dupa socoteala lui, ci dupa exemplul celor mai mari, nu va putea fi amagit de nimic - caci dusmanul cel viclean nu se va mai putea folosi de ignoranta celui ce din cauza unei rusini nelalocul ei nu mai stie cum sa-si acopere toate gandurile care i se nasc in minte -, caci le poate reproba sau admite cu ajutorul examenului matur al Batranilor". Iar Avva Dorotei sfatuieste astfel: "Daca s-ar intari sufletul prin marturisirea tuturor gandurilor sale si prin auzirea de la un cunoscator al indemnului: Fa aceasta, sau nu face aceasta; aceasta e bine, aceasta nu e bine; aceasta e o pornire de indreptatire a ta; aceasta e o voie a ta. Sau ar auzi, iarasi: Nu e momentul potrivit pentru acest lucru; iar alta data: acum e momentul, - nu ar afla diavolul prin ce inselaciune sa-l vatame pe el, sau sa-l

rostogoleasca, pentru ca intotdeauna ar fi carmuit si din toate partile sprijinit".

Diavolii se folosesc de gandurile tainuite pentru a-si implini lucrarea lor vicleana, cele mai multe dintre cugete fiind de altfel aduse de ei tocmai in acest scop. Astfel, Sfantul Patriarhul Antonie Studitul arata ca nimic nu da putere diavolilor si sfaturilor vrajmase ca tinerea lor in inima, iar Avva Pimen, amintind un cuvant al Avvei Ioan Colov, spune ca "de nimic nu se bucura asa de mult vrajmasul ca de cei ce nu-si arata gandurile lor". De aceea, Sfantul Teodor Studitul invata: "Vedeti cat de multe sunt cursele si amagirile diavolului! Iar din ele nu va scapa omul decat prin vestirea gandurilor sale".

Vadirea gandurilor il fereste pe om de pacatele pe care le zamislesc gandurile ascunse. "De unde vin printre voi (...) faptele necugetate (".) ? Nu, oare, din pricina ca nu va descoperiti gandurile cele rele, ci le ascundeti si nu le marturisiti ?", intreaba Sfantul Teodor Studitul, adaugand: "inceputul si radacina pacatelor pe care le facem sunt gandurile rele". De asemenea, destainuirea gandurilor impiedica intarirea patimilor sau ivirea unora noi, la care conduc delasarea si staruirea in ele.

In sfarsit, ea scoate din suflet gandurile care-l macina si-l surpa, si care au cele mai nenorocite urmari pentru viata launtrica tocmai fiindca raman ascunse, intr-adevar, gandurile nemarturisite continua sa vietuiasca in suflet, adesea nestiute si nevazute, se inradacineaza in el, cresc si, incetul cu incetul, ajung sa-l otraveasca. Ele duc sufletul intr-un soi de robie din care iese cu atat mai greu cu cat omul s-a lenevit mai mult sa se dezbare de ele si a intarziat sa le descopere inaintea parintelui duhovnicesc. Din aceasta cauza, Sfantul Ioan Casian vorbeste despre "puterea gandurilor ascunse asupra noastra" si "robia groaznica in care ne tin cata vreme raman nemarturisite". Intr-un cuvant, asa cum spune un Batran imbunatatit: "Daca te razboiesc ganduri intinate, nu le ascunde, ci spune-le numaidecat parintelui tau duhovnicesc (...). Caci, daca le ascunzi, ele se inmultesc si prin putere (...). Si asemenea unui vierme inauntru lemnului, tot astfel si gandul rau (ascuns) surpa inima". Iar Sfantul Teodor Studitul invata la fel: "Dupa cuvantul Scripturii (I Cor. 14, 25) va indemn, fratilor, vestiti cele ascunse ale inimii voastre. Caci planta care are vierme la radacina moare, iar sufletul care-l tine pe sarpe, adica ascunde ceva, nu poate sa nu putrezeasca, sa nu se umple de viermi si sa nu se strice cu totul. Va rog, deci, fratilor, scoateti afara pe cel ce va roade intru ascuns".

Sfintii Parinti indeosebi arata ca cel care nu-si marturiseste toate gandurile sale fie isi intretine bolile, fie chiar le sporeste. "Cel ce ascunde sarpele (adica gandurile rele de parintele sau), rataceste pe locuri fara cai", spune Sfantul Ioan Scararul. Nearatarea gandurilor isca boli cu atat mai mari cu cat gandurile sunt mai rele si mai tainuite, si este legata strans de patima mandriei, pe care o intareste, asa cum spune un Parinte: "Cel care-si ascunde gandurile boleste de mandrie". De aceea Sfantul Pahomie invata ca "greseste mult cel care nu-si arata indata raul celui care are stiinta tamaduirii, inainte de a se invechi boala".

Aratarea gandurilor este deci mijlocul sigur prin care omul se poate feri de bolile care-l pandesc si prin care, de asemenea, se poate vindeca de cele care s-au abatut asupra lui. "Cel care nu-si spune gandurile sale ramane nevindecat", spune Sfantul Ioan de Gaza. Iar Sfantul Ioan Casian spune si el ca daca "ne tainuim gandurile si rosim sa le spunem si altora (Batranilor)", "nu putem dobandi leacuri de mantuire". Dimpotriva, "cel care nu se teme sa-si descopere gandurile inaintea Parintilor, le alunga de la el", invata Avva Ammona. Iar Sfantul Ioan Scararul arata ca "ranele descoperite nu se vor mari, ci se vor tamadui". Intr-adevar, "dupa cum sarpele care iese din ascunzatoarea sa fuge numaidecat, tot asa si gandul rau, descoperit, se indeparteaza (...). Cine-si

arata gandurile primeste indata vindecare", spune un alt Parinte. In Randuiala manastirii "Sfanta Maria Binefacatoarea" din Constantinopol se cere: "Acum este vremea aratarii gandurilor, acum se face ingrijirea bolilor sufletului vostru (...). Spuneti, dar, lamurit (bolile voastre), ca sa dobanditi sanatatea desavarsita a sufletului".

In buna parte vindecarea se datoreaza chiar simplei descoperiri a gandurilor. Cel care si-a marturisit toate gandurile sale se simte eliberat de apasarea si intunecarea aduse de ele in sufletul sau, scapa de neliniste, de teama si de tulburarea inimii, adica de nelinistea si deznadejdea legate de ele, incearca un sentiment de usurare si pace, isi simte sufletul usor si plin de bucurie. "Ce este mai luminos decat un suflet daruit pururea acestui exercitiu ? Cei care l-au experimentat stiu ce nadejde, ce lipsa de griji, ce libertate dobandesc! Si, mai cu searna, ce lipsa de teama (...), ce imblanzire a luptelor si, in sfarsit, ce curatie a sufletului!", exclama patriarhul Antonie Studitul. Sfintii Parinti vorbesc mai ales despre lipsa de grija pe care o are cel ce obisnuieste sa-si marturiseasca gandurile. Amintind despre vremea in care il avea drept parinte duhovnicesc pe Sfantul Ioan de Gaza, Avva Dorotei scrie: "Nu aveam nici un necaz si nici o grija. Iar de se intampla sa am vreun gand, luam tablita si scriam Batranului (...) Si inainte de a primi porunca lui, inca scriind, simteam folosul usurarii. Asa de mari erau negrita si odihna" - "Toate le incredintam batranului Avva Ioan. Niciodata nu suferearn sa fac ceva fara sfatul lui (...) Si niciodata nu ingaduiam gandului sa ma faca sa ma incred in mine insumi, fara intrebare. Si credeti-ma, fratilor, ca eram in mare odihna, intr-o mare negrija (...)".

Dar sa nu uitam ca aceste roade, care se ivesc aproape indata dupa aratarea gandurilor, si vindecarea pe care ea o aduce se datoresc in mare parte sfaturilor si indrumarilor cerute de la parintele duhovnicesc care, primind marturisirea sincera a fiului sau, cunoaste limpede starea launtrica acestuia si poate spune astfel cu exactitate care este boala si care sunt leacurile potrivite. Fara ele, omul n-ar putea nicicum sa se vindece. "Dupa cum, cand e vorba de bolile trupesti - scrie patriarhul Antonie Studitul - doctorul ingrijeste si da leacuri pentru rana pe care a gasit-o si pe care a vazut-o el insusi cu ochii sai, tot asa e si cu relele sufletului. Cel care se lasa in voia sa si lucreaza dupa bunul sau plac, fara sa-si descopere boala sufletului Parintilor, aratandu-le gandurile, este vrednic de plans, caci va auzi cuvantul care-l osandeste: "Vai de cei care sunt intelepti in ochii lor si priceputi dupa gandurile lor !" (is. 5,21)".51

Descoperirea deasa si neincetata a gandurilor il ajuta pe parintele duhovnicesc sa puna in lucrare tratamentul, adesea lung, care duce la tamaduirea sufletului de toate patimile sale, pentru ca el ajunge sa cunoasca limpede si in intregime starea bolnavului, tendintele si evolutia bolii lui. in acest sens Sfantul Ioan Casian spune: "Cu cat tulburarile sunt mai des vazute si combatute, cu atat mai repede vine si vindecarea".

De aceea, la parintele duhovnicesc se merge ca la un medic. Astfel, Sfantul Vasile cel Mare indeamna sa ne descoperim tainele inimii "celor care au sarcina sa poarte grija cu iubire si compasiune de cei bolnavi". La randul sau, Sfantul Ioan Scararul sfatuieste asa: "Dezgoleste-ti, dezgoleste-ti rana in fata doctorului si nu te rusina sa zici: A mea este buba, parinte, a mea e rana !"; iar Sfantul Varsanufie scrie: "Gandul care zaboveste in tine si te razboieste, spune-l lui avva al tau. Si acela te va lecui pe tine". "Toate pornirile noastre trebuiesc destainuite fara nici o acoperire Batranilor" si la ei sa cautam "leacuri pentru ranile noastre", sfatuieste Sfantul Ioan Casian. Faptul ca duhovnicul este socotit un adevarat doctor, iar descoperirea gandurilor, terapie pentru

bolile sufletului, se vede din formulele multor Randuieli de vietuire manastireasca. Astfel, Randuiala manastirii Sfantul Ioan Botezatorul, de langa Serres, in Macedonia, hotaraste ca in manastire sa fie pusi "duhovnici, pentru ca fiecare, alegandu-si unul, sa-si arate ranile, potrivit sfintelor canoane, pentru a primi din partea doctorilor duhovnicesti ingrijirile potrivite fiecarei boli in parte. Iar rani sunt gandurile (...). Este deci de mare folos sa-l ai aproape pe doctor". Randuiala manastirii Prea Sfintei Fecioare, Maica lui Dumnezeu, din Machaera, in capitolul 11, privitor la marturisirea gandurilor, stipuleaza ca "cel care are slujirea (de duhovnic) (...) se cuvine sa aiba toata grija si sa-i asculte cu rabdare pe cei care vor sa se marturiseasca, si sa-i dea fiecaruia leacul potrivit"; daca gandurile "vor fi usor de inlaturat si nu staruie in a tulbura", ele pot fi aratate si unora dintre fratii pe care el i-a insarcinat cu aceasta, iar "cele care cer mai mare ingrijire (medicala) duhovniceasca" ii vor fi aduse lui la cunostinta, iar el va "da ingrijirea cuvenita, pe masura bolii".

Functia terapeutica a duhovnicului, legata de descoperirea gandurilor, se exercita prin ascultarea plina de bunavointa si rabdare a celui care isi deschide sufletul inaintea lui, prin mangaierea si imbarbatarea lui, prin luarea asupra sa a neputintelor acestuia si prin rugaciune staruitoare pentru el. Sfintii Parinti arata adeseori ca parintele duhovnicesc este mijlocitor catre Dumnezeu al fiului sau, iar tamaduirea este data prin harul dumnezeiesc, ca raspuns la rugaciunile sale staruitoare, asa cum scrie Sfantul Varsanufie: "Gandul... spune-l lui avva al tau. Si acela te va lecui pe tine, prin Dumnezeu". Iar un frate spune, in acelasi sens: "Prin rugaciunile Batranului m-a vindecat Dumnezeu". Pentru aceasta trebuie ca cel care-si marturiseste gandurile sa aiba fata de parintele sau, iar prin el fata de Dumnezeu, starea cuvenita; sa-si faca, adica, marturisirea cu credinta si cu strapungerea, inimii, din tot sufletul, dupa cum ne arata aceasta apoftegma: "Doi frati, locuind deosebi, mergeau unul catre altul. Si a zis unul dintr-insii celuilalt: Voiesc sa ma duc la Avva Zinon si sa-i spun un gand. A zis si celalalt: Si eu voiesc aceasta. Deci s-au dus amandoi impreuna. Si luandu-i pe fiecare deosebi, si-au spus gandurile lor. Si unul, spunandu-le, a cazut inaintea Batranului rugandu-l cu multe lacrimi ca sa se roage lui Dumnezeu pentru dansul. Si Batranul i-a zis lui: Mergi, nu te slabi pe tine si nu grai de rau pe cineva si nu te lenevi la rugaciunea ta". Si ducandu-se fratele, s-a vindecat. Iar celalalt, spunandu-i gandul sau Batranului, a adaus moale si cu nebagare de seama: Roaga-te pentru mine ! Dar n-a cerut cu deadinsul. Iar dupa o vreme s-a intamplat de s-au intalnit unul cu altul. Si a zis unul dintr-insii: Cand am mers catre Batranul, i-ai spus lui gandul care ziceai ca voiesti sa-l spui lui ? Iar acela a zis: Da, i-am spus ! A intrebat acela: Oare te-ai folosit dupa ce i-ai spus ? Raspuns-a fratele: Da, m-am folosit, ca pentru rugaciunile batranului m-a vindecat Dumnezeu. Iar celalalt a zis: Eu macar ca i-am marturisit gandurile mele, nu am simtit vreo usurare. Zis-a lui cel ce s-a folosit: Si cum te-ai rugat Batranului ? Raspuns-a acela: I-am zis lui: roaga-te pentru mine, ca am acest gand ! Iar celalalt a zis: Eu, marturisindu-ma lui, am udat picioarele lui cu lacrimile mele, rugandu-l ca sa se roage lui Dumnezeu pentru mine. Si prin rugaciunea lui m-a vindecat Dumnezeu".

Pentru ca descoperirea gandurilor sa fie tamaduitoare, trebuie ca acela care cere sfat sa se increada desavarsit in parintele sau duhovnicesc. "Unde inima ta nu are vestire, nu lua aminte", sfatuieste Avva Pimen. De aceea, de la bun inceput parintele trebuie ales cu multa grija, iar dupa aceea intru nimic nu trebuie calcat cuvantul lui. Astfel, un parinte invata: "Dupa cum, cand e vorba de vindecarea trupului, cautam medici priceputi, tot asa trebuie sa cercetam iscusinta (parintelui) pe care l-am intalnit, iar apoi numai lui sa-i descoperim suferintele sufletului; sa nu ne impotrivim ingrijirilor lui, ci sa le primim cu recunostinta, chiar daca pentru o vreme ele ne produc durere". De altfel, aceasta incredere deplina, care il face pe om sa-si dezvaluie gandurile, stiind ca nu va fi judecat si osandit, il face sa si primeasca poruncile duhovnicului, oricare ar fi

ele, fara nici o sovaiala si fara sa se indoiasca de folosul lor.

Descoperirea gandurilor trebuie sa se faca intotdeauna inaintea aceluiasi parinte, caruia se cuvine sa i se ramana intotdeauna urmator credincios. Sfintii Parinti arata ca dorinta de schimbare a parintelui duhovnicesc, care vadeste o impotrivire primejdioasa la leacurile date, mai intotdeauna vine din lucrarea diavolului si duce la sporirea raului. Dezvaluirea gandurilor inaintea aceluiasi parinte permite urmarea pana la capat a tratamentului dat de acesta in vederea vindecarii depline. De altfel, numai asa poate parintele duhovnicesc sa-l cunoasca bine pe fiul sau, sa-i stie si taria si slabiciunile, neputintele care-i sunt proprii, inclinarile cele mai tainice, felul propriu de inaintare; si numai astfel, intemeiat pe cunoasterea lui deplina, poate stabili felul bolii si leacul potrivit.

Aratarea gandurilor inaintea unui parinte duhovnicesc nu constituie un scop in sine, asa cum am mai spus. Nu ea pricinuieste tamaduirea, iar roadele ei nu se arata intotdeauna de indata. Ea singura nu-l poate vindeca pe om. Simpla infatisare a gandurilor, si nimic mai mult, nu duce la nimicirea puterii lor de a naste patimi in suflet. Se poate ca gandurile care ne-au tulburat adesea sa staruie in a ni se infatisa in minte. Important este daca le urmam sau nu. Vestindu-le duhovnicului si intrebandu-l pe el (din textele ascetice reiese echivalenta acestor doua expresii), vom afla de unde vin, care este adevarata lor natura, iar daca sunt rele, cum putem sa ne impotrivim. Iar odata acestea stiute, avem a ne razboi cu ele, pana ce le vom birui.

Capitolul urmator

Capitolul urmator